



# «Jeg er Den Andre»

## Interkulturell kommunikasjon – hvorfor og hvordan

Asle Jøssang

Førsteamanuensis i interkulturelle studier  
NLA Høgskolen / Fjellhaug Internasjonale Høgskole  
[asle.jossang@nla.no](mailto:asle.jossang@nla.no)

«Hallo, vi lever da ikke lenger i middelalderen. Hvorfor kan dere ikke se og slutte med disse stammefeidene?» Dette utbruddet slapp ut av en oppgitt norsk student under et seminar i Kenya, som handlet om etniske konflikter i landet. Fornærmelsen sto å lese i ansiktene til de kenyanske deltakerne. Kommentaren var en treffende illustrasjon på hvorfor studiet Interkulturell kommunikasjon, som den norske studenten deltok i, har sin berettigelse. I en verden hvor mennesker med ulike historiske og kulturelle forutsetninger kommer stadig tettere på hverandre, ser vi hvordan ufullstendige og stereotype kunnskaper om hverandre har lett for å skape misforståelser og negative reaksjoner.

Et tegn i tiden er at stadig flere høyskoler og universiteter i Norge tilbyr studier innen det flerkulturelle feltet. Aktører i internasjonale sammenhenger og i flerkulturelle kontekster her i Norge ser behovet for å tilegne seg kunnskaper og metoder for bedre å forstå fremmede forhold og vite hvordan å håndtere de på konstruktivt vis. Dette er særlig aktuelt når kritiske og sårbare temaer står på agendaen. Denne artikkelen er en refleksjon over dette fagfeltets grunnleggende anliggende og mulighet for å skape bedre interkulturell kontakt og forståelse.

### Noen historiske føringer om «vi» og «de andre»

Det er slett ikke uvanlig å reagere negativt og endatil med avsky på forhold i fremmede samfunn. Åpner vi imidlertid opp et øyeblikk, kan nysgjerrighet og behov for forklaringer melde seg; hvorfor lever folk som de gjør? Grekeren Herodot (ca. 484-425 f. Kr), som gjerne omtales som «historiefagets far», grublet over slike spørsmål. Han foreslo at forskjellene skyldtes ulike lokale forutsetninger slik som geografiske forhold, ressursgrunnlag, religion m.m. (Sørum, 2000, s. 11). Det er en innsikt, som vi skal se, kom til å få sin faglige anerkjennelse og berettigelse mange hundre år senere. I mellomtiden ble kulturanalyse overskygget av en tiltagende europeisk overlegenhet i møte med verden der ute. Erobring av territorier og kolonisering av befolkningsgrupper provoserte fram behov for å kategorisere de okkuperte som primitive og underlegne, i kontrast til europeernes selvdefinering som «siviliserte». Conquistadorene som hærtok de amerikanske kontinentene diskuterte til og med hvorvidt urbefolkningsgruppene man støtet på i det hele tatt kunne defineres som fullverdige mennesker (Todorov, 1992, s. 49).

Mot slutten av 1800-tallet fikk Darwins evolusjonslære om artenes opprin-

nelse og biologiske utvikling sin parallell i forståelsen av hvordan samfunn utvikler seg. Sosialdarwinismen, som denne teorien ble kjent som, forutsatte at mennesket er riktignok var én art, men at forskjellige folkegrupper befant seg på ulike utviklingsstrinn. Europeerne pekte naturligvis på egen kultur for å besvare spørsmålet om hvilke faktorer som fremmer samfunnsutvikling. Det sosialdarwinistiske mantraet om *survival of the fittest* la ikke akkurat en demper på den europeiske selvforståelsen. Den ble popularisert i et Europa som nå var blitt en eneste stor kolonimakt, som her fant en kjærkommen legitimering av kolonisering som «sivilisering av de primitive» (e.g. Said 1994, Schackt, 2009, s. 19).

Også kristne miljøer ble påvirket av sosialdarwinismen. Selv om kristne tok teologisk avstand fra evolusjonslæren, fikk den omsegripende etnosentriske holdningen om at europeisk kultur befant seg på «øverste nivå» godt fotfeste. Ettersom europeisk kultur i tillegg ble betraktet som «kristen», overrasker det ikke at den teologiske forståelse av «hedningene» (ikke-kristne mennesker) ble tegnet i evolusjonistiske streker (Jørgensen, 2006, s. 147).

Eksempelvis kunne man i et korrespondansekurs om det nye misjonsfeltet i Tanganyika (nåværende Tanzania) lese om hvordan «stammene» blir omtalt med uttrykk som «lavt står i grunnen alle», «en av de villeste» og lignende. En «stamme ... lever av ormer og andre kryp, sammen med røtter, blader og unge spirer. Regner vi denne som den mest primitive, kan så skalaen bare gå oppover ...» (Aavik, 1952, s. 36 - 37).

*Annengjøring* («Othering») melder seg her som et begrep for å beskrive og analysere hvordan det oppstår forståelsesmessige kontraster og skiller mellom folkegrup-

per. Oppfatningen om De(n) Andre og deres kultur blir omvendt fra det en tenker om seg selv. Ved å benevne og kvalifisere De(t) Andre som mangelfullt og tilbakestående, gjør en «de til fremmede på en slik måte at de blir ekskludert fra «vår» «normale» og «høyerestående» gruppe» (Dahl, 2013, s. 70). Typisk for slike sammenfattende og kontrasterende markeringer er å forenkle. Dette er stereotypenes arena, hvor generelle og overfladiske oppfatninger om både en selv og de andre blir opphøyd til «sannheter». Her kan annengjøring lett føre til *kulturalisme*. Det betyr at «kulturen» blir en forenklet karakteristikk man skyver foran seg i møte med det som er fremmed og annerledes. «De Andre» blir redusert til aktører som handler etter et fastlagt mønster forutbestemt av deres kultur. (Ibid., s. 71).

Sosialantropologen Marianne Gullestad viser til hvordan misjonsorganisasjonene lenge spilte en avgjørende rolle i Norge når det gjaldt annengjøring. Frem til midten av 1900-tallet var misjonærene omtrent enerådende på å formidle historier og kunnskap til det norske folk om forhold under fjerne himmelstrøk. Formidlingen var selvsagt formet slik at den skulle bygge opp under behov for midler til å drive med misjonsarbeid, nødhjelp og utviklingsarbeid. Misjonen iscenesatte seg selv som et «godhetsregime» og portretterte «hedningene» der ute som trengende og stakkarslige. Gullestad hevder at misjonens informasjonsarbeid – kanskje nettopp fordi den lenge nøt et slags monopol – evnet å sette dype og brede spor både i misjonsmiljøene og blant den norske befolkningen generelt (Gullestad, 2007, s. 10). Overlegne holdninger setter, som vi straks skal se, fortsatt sitt preg på mye av vår forståelse av oss og av De(t) Andre.

Men først må vi innom en periode på 1970-tallet som bar løfte om en mer

balansert verdensorden. Den ble drevet fram av en dårlig samvittighet overfor de tidligere koloniene som nå var blitt selvstendige stater, av et pessimistisk og selvkritisk menneskesyn etter verdenskrigene, og ikke minst av en post-modernistisk epistemologi som problematiserte evnen til å oppnå objektiv og upåvirket kunnskap om tilværelsen (Clifford og Marcus, 2010, Benton og Craib, 2010, s 189 -192). Internasjonal politikk ble preget av bestrebelse etter å få på plass en Ny Økonomisk Verdensorden (NØV), inkludert respekt for andres levemåter (Nustad, 2003, s. 83). Kristne misjonærene «hang igjen» i gamle holdninger og praksiser fordi de fortsatte med å arbeide for å endre tro og levemåter blant andre folk, og ble dermed beskyldt for å være «kulturimperialister» (Pedersen, 1971). I 1978 utkom boken *Orientalismen*, skrevet av den arabisk-amerikanske professoren Edward W. Said, som ble en innflytelsesrik oppsummering av hvordan den vestlige verden gjennom litteratur, kunst, musikk har skapt og normalisert et eksotifisert og fordomsfullt bilde av den ikke-vestlige verden, – og gjennom det en omvendt forestilling om seg selv (Said, 1978).

De mest radikale postmodernistene hevdet at folk og stater i den vestlige verden ikke lenger hadde noe med å blande seg inn i andre lands kulturelle forhold. Det eneste man kunne gjøre var å bedrive selvkritikk og holde imperialismetrangen i sjakk. Mildere utgaver pekte på vanskeligheten med å oppnå nøytral og fordomsfri kunnskap om fremmede forhold og dermed risikere å bedrive kulturelle «overgrep». Muligheten for saklig kulturoversettelse var blitt sterkt anfektet (Eriksen, 1992). Selv vitenskapelige begreper og modeller var «vestlige» og ga dermed fortenede fremstillinger av andres sam-

funnsliv, selv om de tok mål av seg å bruke kulturrelativistisk metode (Winch, 2007).

Flere tiår senere synes pendelen å ha snudd. Vestlige land, inkludert Norge, er blitt frimodige på å sette egne interesser og forståelser av samfunnsforhold, slik som god statsforvaltning og «riktige» kulturelle normer og praksiser, til grunn for engasjement ute i verden (Tvedt, 2002, Ytrehus, 2011). Ting som de gamle «kulturimperialistene» ble beskyldt for å ønske å endre, er med tiden blitt kriminalisert i europeiske lovverk. Med den største selvfølgelighet går «alle» nå inn for å få slutt på skikker slik som kvinnelig omskjæring og barneekteskap. Eksempelvis samlet TV-aksjonen høsten 2021 inn et rekordbeløp til bekjempelse av barneekteskap i land som Yemen (*Kampanje.no*, 25. 10. 2021).

Hva kommer dette skiftet av? Det er et komplekst bilde, men en faktor jeg tror har påvirket holdningsendringene er innvandringen fra ikke-europeiske land. Med den er nordmenn flest blitt eksponert for fremmede forståelser, kulturelle og religiøse praksiser på en ny måte enn tidligere. Så lenge det fremmede var «langt borte» angikk det oss liksom ikke, men når det derimot melder sin konkrete ankomst midt i vårt samfunnsliv blir oppmerksomheten en annen. Mye har utfordret tilvante norske konvensjoner og har vekket etnosentriske reaksjoner, som for eksempel kontroversene rundt bruk av hijab. Begreper som «snikislamisering» har vekket bekymring i mange kretser og har mobilisert behovet for å beskytte viktige verdier i «norsk kultur» (Berg, 2013). Frykt for, eller opplevelse av en ytre trussel skaper ofte indre reaksjoner, et debattklima som overdriver egen forgodtbefinnende og stereotype selvforståelser og behov for å skjerpe grensene mellom «vi»

og «de andre» (Eriksen, 2021, s. 246). Mye av det som blir essensialisert som «norsk kultur» har ironisk nok utspring i fellesmenneskelige trekk og lar seg gjenkjenne andre steder også, men dette forholdet blir gjerne oversett. Fremmedfrykt gir grobunn for «kulturfundamentalisme» (Schackt, op. cit., s 14-15). I innvandringsdebatten har vi de siste årene sett en økende tendens til å vektlegge assimilering (tilpasning til norske forhold) fremfor integrering (tillate egen kulturell praksis, men innenfor norsk lovverk) (Friberg og Midtbøen, 2017).

Nærkontakten med fremmede kulturelle forhold har også påvirket trangen og frimodigheten til å utvide innsatsområdene i norsk utenrikspolitikk og bistandsarbeid. Fra tradisjonelt å begrense seg til «nøytrale» innsatser hovedsakelig innen materiell sektor som infrastruktur, jordbruksutvikling o.l. som ikke skulle forstyrre «lokal kultur», har oppmerksomheten gradvis forflyttet seg til sosiale og kulturelle forhold som spørsmål om kvinneverdigheter, barns situasjon og kjønnsidentitet. Bistandssystemet er grunnleggende sett motivert ut ifra en idé om å erstatte eller forbedre mangelfulle forhold der ute. Selv om det i formelle og diplomatiske vendinger heter seg at mottakerne av bistanden skal «eie sin egen utvikling», er det vanskelig å unngå at donorene og finansieringskildene likevel har avgjørende definisjonsmakt og innflytelse på prosjekter nettopp fordi støtten fortrinnsvis går til det som passer med norsk politikk og prioriteringer (Ytrehus, 2011). Bistanden blir med andre ord gjenstand for en «patologisering» (sykeliggjøring) basert på norske kriterier (Nustad, 2003, s. 104), selv om det gjerne hevdes at det er menneskerettighetene og dermed universelle verdier som ligger til grunn (Jøssang, 2011).

Her melder imidlertid et viktig spørsmål seg, som vi skal se nærmere på senere: Er universelle verdier som menneskerettighetene selvforklarende eller tar aktører som Norge definisjonsmakt på hvordan de tolkes og iverksettes? I mange sammenhenger ute i verden har det dannet seg et inntrykk av at menneskerettighetene er et «vestlig» produkt. Afrikanske ledere som blir utsatt for kritikk blir beskyldt for å «trykke på den vestlige imperialismeknappen» som en behendig måte å avlede kritikken (*Aftenposten*, 12.03.2010). Vestlige land påpeker at statene har forpliktet seg til å følge internasjonale konvensjoner (Tvedt, 2002, s 142), men får ofte til svar at hvorfor skal Vesten alltid blande seg inn i andres interne forhold og insistere på de delene av menneskerettighetene som passer best med vestlige samfunnsforhold (Logan, 2021). Det har uansett dannet seg et effektivt inntrykk av at Vesten er plagsomt opptatt av å stille verden der ute til regnskap for vestlige kriterier (Buruma og Margalit, 2007, Nair, 2014). Det har lett for å skape opplevelse av å bli tilsidesatt eller overkjørt. Slikt kjennes ydmykende og skaper en bitterhet som nærer opp om behov for å ta igjen (Lindner, 2006).

### **Kulturavhengighetens lunefulle spill**

Det flerkulturelle landskapet er fullt av misforståelser og konflikter som skyldes at mennesker snakker forbi hverandre, eller rett og slett ikke kan akseptere at andre forstår ting annerledes. Aktørene oppfatter med andre ord egen kultur som både normal og riktig. I 2018 ble det eksempelvis foretatt en undersøkelse i 15 vesteuropeiske land om befolkningenes oppfatning om egen kultur. Norge scoret høyest, der hele 58% av de spurte mente at norsk kultur var *overlegen* (Forskning.no. 2018). En slik strålende selvfor-

ståelse tyder på at forhold har lagt seg til rette for vellykket sosialisering og kultur-tilegnelse. I sin klassiske bok *The Social Construction of Reality* (1966) viser Peter Berger og Thomas Luckmann hvordan menneskers virkelighetsoppfatning, normer og verdier er «produkter» av sosialiseringprosesser. Den pågående kulturlæringen som er såpass kraftfull og effektiv, omgitt og styrt som den er av sosiale kontrollmekanismer, at det menneskene tilegner seg fremstår og oppleves som troverdig og overbevisende. Individet «suger opp» samfunnets ordninger, forståelser og atferdsformer, som så eksternaliseres ved å praktisere det innlærte. Eksternaliseringen, som handler om hvordan sosiale praksiser blir strukturert, bidrar til at samfunnsforholdene oppleves som objektive tatt-for-gittheter.

Det finnes etter hvert flere varianter av slike konstruksjonsmodeller som sammenfaller i å påpeke hvordan sosialiseringformer oppfatninger om Virkeligheten. Med begrepet *habitus* peker sosiologen Pierre Bourdieu på hvordan formingen er en dyptgripende prosess der væremåter og forståelser «setter seg» i kropp og sinn og blir rutinepreget og vanedannet (Bourdieu, 1977). En enkel test på dette er hvordan en kan kjenne på fysisk ubehag når en kommer utenfor ens tilvante komfortsone, for eksempel når en får servert mat som en har «lært» er urent og uspiselig.

Det er fristende å ironisere over hvordan vi mennesker blir kulturelt avhengige av noe som i utgangspunktet er tilfeldig. Tilfeldig i den forstand at oppfostring i en annen sosio-kulturell eller religiøs kontekst ville ha skapt avhengighet av en annen virkelighetsforståelse. En slik reflektert og kritisk distanse til egen kultur skal vi komme tilbake til, men så langt er

poenget hvordan egen kultur fort får en «forblindende» virkning i møte med Den Andre.

Har så de radikale postmodernistene rett i at løsningen på konfliktene i verden faktisk er la være å bry seg om hvordan andre lever – å respektere fremmede kulturer fullt ut uansett hvor umenneskelige og forferdelige skikkene deres synes å være? Derimot; dersom man har rett til å bry seg og intervensere, på hvilket prinsipielt grunnlag er så det? Dersom det finnes en universell plattform å vurdere kulturelle forhold ut ifra, må jo det også bety at andre har rett til å kritisere oss. Er vi eventuelt villige til å bli irettesatt og ta lærdom av andres vurderinger?

Slike muligheter på tvers av kulturelle kontekster forutsetter å ha noe felles og sammenlignbart. Selv postmodernistene impliserte at det finnes en reell og felles virkelighet selv om dette anliggendet forble et uforløst tema i all problematiseringen av språk- og kulturforskjellene. Wittgenstein sa for eksempel at det ikke nytter å snakke om smerte hvis den ikke relaterer til en fysisk erfaring, som jo peker mot noe fellesmenneskelig (Benton og Craib, op. cit., s. 193). Winch hevder at grunnleggende biologiske faktorer som fødsel, forplantning og død er begrensende og styrende (*limiting notions*) på menneskelig kulturaktivitet og gir oss tips om å se etter felles erfaringer i møte med andre. Winch karakteriserer slike gjenkjennelser som brohoder (*bridgeheads*) inn imot felles forståelser (ibid.). Vi blir likefullt fort oppmerksomme på hvor forskjellige de kulturelle løsningene kan være på de samme grunnleggende utfordringene. Hvis løsningene i tillegg blir gjort til absoluttheter i sine respektive kulturelle settinger, står vi unektelig overfor betydelige kommunikasjonsutfordringer. Filosofen Ha-

bermas underkjenner ikke utfordringene som kulturforskjeller kan by på, men argumenterer for at det bør prinsipielt være mulig å komme fram til felles forståelser og enigheter selv om det nok vil ta tid og kreve vilje og innsats. «We can argue about what exists until we agree» (ibid., s 117).

### Kritisk realisme: den gylne middelvei

Støy og konflikter som skyldes forestilte eller reelle uenigheter og misforståelser aktualiserer behovet for interkulturell forståelse og kommunikasjon. Å kjenne seg igjen i andres atferd selv om mye kulturelt støy kommer i veien, er et første skritt. Enhver sosial aktør kan dra kjensel på menneskelige trekk som sinne, redsel, glede og lignende. Empirisk påvisning av gjenkjennelige elementer i ulike samfunn og kulturer handler med andre ord om å komme på sporet av menneskelige universalialia. Antropologen Donald Brown legger i boken *Human Universals* (1991) fram en omfattende oversikt over studier som undersøker fellesmenneskelige trekk. I så måte er mennesket selv den beste «forskningsmetoden» (Eriksen 1992). I praksis skjer det imidlertid ofte at spørsmålet om hva universelle forhold betyr og hvilke konsekvenser det skal få for mellommenneskelig sameksistens blir overskygget av konkurranse om definisjonsmakt. Spørsmålet er hvorvidt det kan etableres et prinsipp om fellesmenneskelighet som er såpass fundamentende at det skaper en sterkere plattform for samtalen. En av nestorene i norsk antropologi, Arne Martin Klausen, slår imidlertid fast at den jobben ikke kan gjøres av samfunnsvitenskapene. Her må man lete i andre fag som biologi, filosofi og teologi (Klausen, 1995, s. 23).

Biologisk evolusjonslære hevder at menneskearten gjennom millioner av år

har utviklet felles egenskaper som er tilpasset grunnleggende like livsvilkår. Religioner som kristendom og islam hevder på sin side at menneskelige universalialia har sin begrunnelse i en guddommelig skaperorden. Gud/Allah har skapt menneskeheten med bestemte egenskaper. I en interkulturell kommunikasjonskontekst vil slike begrunnelser for universalialia kunne føre fram i den grad det grunnleggende premisset anerkjennes. Mange flerkulturelle konflikter har heller blitt forstørret fordi de involverte partnere er blitt fornærmet ettersom deres religiøse forståelser snarere er blitt latterliggjort. Debattanter som flagger et ateistisk og/eller et materialistisk livssyn opplever også å bli møtt med avvisende reaksjoner fra motsatt hold.

En tilnæringsmåte for å etablere at menneskelige universalialia er en realitet og samtidig unngå at kommunikasjonen går i stå på grunn av livssynsmessige uenigheter, er å ta utgangspunkt i et premiss som prinsipielt har rom for *både* metafysiske og empiriske forhold. Her trenger ingen å føle at ens grunnleggende virkelighetsoppfatning er truet og må forsvares. Det dreier seg om den erkjennelsesfilosofiske retningen kalt *kritisk realisme*. Dette perspektivet, som opprinnelig ble lansert av filosofen Roy Bhaskar (Bhaskar, 1978, Benton og Craig, 2011, s. 120-140), har økt i popularitet i interkulturelle fagmiljøer nettopp fordi det avværper fristelsen til å låse seg i eget ståsted. Samtidig gir det, som vi skal se, mulighet for å diskutere hva som til syvende og sist bør gjelde som bærebjelker i tilværelsen – men alt i riktig rekkefølge.

Bhaskars grep er å skille mellom ulike virkelighetsnivåer:

Det *ontologiske* nivået refererer til den objektive virkeligheten slik den er i seg selv med alle sine indre disposisjoner,



egenskaper og mekanismer. Den er reell og funksjonell uavhengig av hva mennesker må vite om den eller ikke. Her er det prinsipielt plass til Guds eksistens, samtidig som det ikke trenger være slik, ettersom dette spørsmålet ikke lar seg påvise på en utvetydig måte. På dette grunnlaget kan dialogpartnere møte hverandre uten behov for å «true» hverandre med sine respektive sannhetskrav.

Det neste virkelighetsnivået, det *epistemologiske*, refererer til det vi mennesker faktisk vet om virkeligheten, om omstendighetene og betingelsene for å vite. Ettersom vi alle er forankret i den ontologiske virkeligheten vil menneskelige grunnbehov gjøre seg gjeldende i alt vi forstår og foretar oss, men de «filtreres» alltid gjennom det epistemologiske. Epistemologi handler om at kunnskap formes og håndteres i det sosiale og kulturelle rommet, hvor også materielle faktorer spiller inn i å begrense eller fasilitere tilegnelse og forståelse. Konkrete avgrensninger som instrumentelle forhold, religiøs og politisk tilhørighet, økonomiske betingelser og utdannelsesnivå gjør sitt til at epistemologisk kunnskap varierer. Det mennesker vet, kan vise seg å være objektivt feil selv om det både er sosialt, kulturelt eller religiøst sant ettersom «alle» lever etter det. Allerede i 1928 ble denne innsikten fremsatt av sosiologen William I. Thomas, i utsagnet som siden er blitt kjent som «Thomas-teoremet»: «Det som oppfattes som virkelig, blir virkelig i sine konsekvenser» (Johannessen et. el., 2021, s. 61) fordi det har en styrende og organiserende virkning på samfunnslivet. Bhaskar omtaler det som «sosial ontologi» (Benton and Craib, op. cit., s 210).

Fortrinnet til det kritisk realistiske perspektivet er hvordan det aktivt «oppgrader» den fellesmenneskelige forankringen. Vi har alle like grunnleggende biologiske

disposisjoner og kognitive egenskaper, de samme menneskelige behov og evner fordi vi er en del av den samme virkeligheten. At våre konkrete livsformer får ulike uttrykk på det empiriske, sosiokulturelle planet, skyldes de kontekstuelle formgivningene og tilpasningene. Som vi vet, kan de utvikle seg i problematiske retninger og bli gjenstand for både kritikk og ønske om å eliminere; for eksempel skikkene kvinnelig kjønnslemlestelse og barneekteskap. Men bevisstheten om at vi alle er en del av den samme ontologiske virkeligheten åpner for en annen og mer fruktbar tilnærming til komplekse spørsmål enn den vanlige fornærmelsen som ligger i at alt det riktige befinner seg på én banehalvdel.

All kunnskap og forståelse har sin dype beveggrunn og motivasjon i en ontologisk virkelighet, og i kraft av å være en del av denne virkeligheten har alle mennesker rett til å realisere sine liv og delta i utformingen av konkrete løsninger. Den sudanesiske professoren Abdullahi An Na im hevder at selv i møte med kontroversielle skikker er et viktig første skritt å anerkjenne aktørenes kulturelle behov og trang til å finne løsninger (An Na im, 2009, s 81). Mennesker flest forsøker å få livene sine til så godt de kan innenfor forholdene som ulike omstendigheter har konvensjonalisert. Det bør ikke være vanskelig å skjønne at en god start for å skape et konstruktivt klima for kontakt og dialog er at alle parter kjenner seg sett og lyttet til. Å ivareta partenes verdighet og selvrespekt er en essensiell regel i diplomatisk virksomhet så vel som i all mellommenneskelig kommunikasjon (Hicks 2011, Neumann, 2012), men slett ikke lett å overholde når kontroversielle saker er på dagsorden.

Her kommer vår viktigste forskningsmetode til sin rett, som er den *kulturrela-*

*tivistiske* tilnærmingen. Det handler om å få i innsikt i funksjonaliteten, forståelsen, fornuften i lokal kultur og samfunnsliv. Dette inkluderer å innta et såkalt *ikke-reduksjonistisk* perspektiv, som er å forstå hvordan forståelsesformer og sosiale praksiser alltid er produkter av en sammensetning av flere lokale faktorer, om hvordan alt i samfunnet «henger sammen med alt». Et slikt overblikk er særlig viktig å innta dersom formålet er å forsøke å bidra til endringer og forbedringer. Da gjelder det om å finne gjennomførbare og bærekraftige løsninger som «samarbeider» med de gjeldende begrensningene og mulighetene. Som når et bistandsprosjekt i Brazil som ønsket å bidra til at mødre i tøffe favelas-bosetninger skulle vise større omsorg for sine barn: Den mest farbare framgangsmåten var ikke å starte med det tilsynelatende mest opplagte; nemlig å undervise mødrene i et mer humant menneskesyn. Det var isteden å bidra til bedre økonomiske vilkår, som i neste omgang ga større muligheter for å tenke på nye kulturelle forståelser (Scheper-Hughes 1992).

### Tillitsbyggende sammensmeltning

Kritisk realisme er imidlertid ikke en oppfordring til relativisme i betydningen at all kulturell forståelse er likegyldig og bra så lenge det nyter lokal tilslutning og fungerer i sin kontekst. Finnes det noen overordnede normative innsikter og verdier som vi alle burde strekke oss etter? Finnes det legitime kriterier for å kunne kritisere andres forståelser og samfunnsforhold? Er vi mottakelige for kritikk fra andre og er åpne for å lære og forstå noe nytt som kan justere og berike vårt liv? Hvor finnes eventuelt kildene til større og bedre samfunns- og livsforståelse? Her oppfordrer kritisk realisme til å løfte blikket og vandre inn et større forståelsesmes-

sig landskap, som har sin beveggrunn i det faktum at vi alle er forankret i en felles ontologisk virkelighet.

Nettopp fordi virkeligheten er reell og uavhengig av hva vi måtte vite om den til enhver tid, inviteres vi til ydmyk og nysgjerrig søken etter å utvide våre forståelseshorisonter. Videre; ettersom alle mennesker er forankret i den samme virkeligheten, er ingen fratatt evnen til å bidra med noe ontologisk riktig og gyldig. Dette oppfordrer oss til å møte hverandre med gjensidig respekt og ydmykhet, til faktisk å *lytte* til hverandre, til å bygge et inkluderende og symmetrisk dialogklima. Da kan det som Gadamer kaller en «horisontsammensmeltning» skje, nemlig en gjensidig berikende utvidelse av kulturelle kunnskaper og forståelser (ibid., s. 24). Selv det å «forstå at du ikke forstår» blir en viktig døråpner til en ny og større erkjennelse, gjennom det pioneren i interkulturelle studier i Norge, Øyvind Dahl, omtaler som «gylne øyeblikk av potensielle nye oppdagelser» (Dahl, 2008, s. 11).

Å kunne skille mellom ontologisk og epistemologisk nivå er spesielt viktig når kritiske forhold og spørsmål kommer på agendaen. Å vurdere andres ut ifra ens egne konvensjonaliserte forståelser, er en naturlig reaksjon hos oss alle. Det er slett ikke sikkert at intensjonen er å være etnosentrisk, men å ta utgangspunkt i angivelig universelle kriterier. Som når den norske politikeren kom med følgende utsagn under et seminar om norske verdier i et internasjonalt perspektiv:<sup>1</sup> «Vi kan diskutere og komme fram til kompromisser på mange områder, men på ett område er det ingenting å gå på, det gjelder menneskerettighetene». Hun fortsatte så med å gi konkrete eksempler på anvendelse av menneskerettigheter på homofili-spørsmålet, noe som mange av de afrikanske studentene i seminaret reagerte til dels



kraftig på. Det politikerne gjorde var å essensialisere eller ontologisere norske tolkninger og anvendelser av menneskerettighetene. Som kjent undertegnet Norge FNs menneskerettighetserklæring allerede i 1948, men homofil praksis ble først legalisert i vårt land i 1972. Forståelse av homofiles situasjon, og dermed bruk av menneskerettighetsprinsippene, har med andre ord endret seg med årene. Her så ikke politikerne forskjell på universelle prinsipper (ontologi) og betinget bruk (epistemologi). Ved å foreta en epistemologisk forveksling (en *epistemic fallacy*), tok hun definisjonsmakten og stengte dermed de afrikanske studentene ute fra å samtale om saken på grunnlag av universelle prinsipper.

Å skille mellom virkelighetsnivåer kan være spesielt krevende når temaet er religion. Religion er kommet tilbake som en kontroversiell tematikk på verdensarenaen (Micklethwait og Woolridge, 2009). Terroraksjoner er blitt begrunnet religiøst og fundamentalistiske krefter i ulike religiøse leirer gjør religion til en absolutt og udiskutabel kompass for liv og lære. Religiøse mennesker kan oppleve det svært provoserende å bli utfordret på at deres tro og praksis neppe er rensert for sosio-kulturelle og historiske innflytelser. Ulike skoleretninger – selv innenfor en og samme religion – er en empirisk realitet som peker på at her er flere faktorer involvert i et utviklingsforløp enn «bare» Gud. På prinsipielt grunnlag utelukker imidlertid ikke det kritisk realistiske perspektivet verken gudommelig eksistens eller inngripen i menneskets sfære. Benton og Craib er ikke så begeistret for denne «teologiseringen» av kritisk realisme som Bhaskar selv etter hvert foretok, men uten at de angir noen nærmere begrunnelse for det (Benton og Craib, op.cit., s. 203). Nettopp fordi religion i

stigende grad er blitt en faktor i internasjonale og flerkulturelle kontekster, tenker jeg det er viktig å inkorporere denne tematikken aktivt i kommunikasjonsmodeller istedenfor å overse det.

Ettersom kritisk realisme ikke «truer» religionens eksistensgrunnlag, kan dialogpartene senke skuldrene og heller bidra med argumenter for hva deres religion eventuelt kan tilføre utforming av universelle normer og verdier. An Na im har sannsynligvis rett når han hevder at muligheten for og gjennomslagskraften av «cross-cultural moral judgement increases with the degree of universality of the values upon which it is based» (An Na im op. cit., s. 73). Konkrete universelle verdier og kjøregler gir seg imidlertid ikke av seg selv, men må forhandles frem på tillitsbyggende og inkluderende vis.

Det er imidlertid god drahjelp i at bunnlinjen er forankringen i den fellesmenneskelige virkeligheten. Ovenfor har vi sett hvordan kritisk realisme oppfordrer til å møte hverandre som det vi virkelig er – *menesker* som har forankring i en felles virkelighet, men som samtidig er blitt formet av konkrete kulturelle regimer. Denne tilnærmingen blir styrket av møte med «dialogfilosofien» til Martin Buber, Józef Tischner og Emmanuel Lévinas. Allerede i 1923 utga Buber sin innflytelsesrike bok *Jeg og du* (i norsk oversettelse 1992) som postulerer at jegerpersonen (Selvet) relaterer til omverdenen på to måter; ved å objektivere (*jeg og den* eller *det*) eller ved å subjektivere (*jeg og du*). Den første skaper skille og distanse. Den er en forutsetning for å kunne kategorisere annenhet, noe som videre muliggjør asymmetrisk annengjøring. Den andre måten, subjektivering, leder an til en annen type relasjon til Den Andre, til å møte vedkommende som et subjekt på likefot med en selv. Den Andre er selv-

følgelig fysisk adskilt fra en selv, men den subjektiverte relasjonen kan benevnes som *symmetrisk annengjøring*. Tischner skriver at «jeg vet at jeg er fordi jeg vet at en annen er» (Kapusinski, 2008, s. 68).

Her oppstår et paradoks å være oppmerksom på: I kraft av å være et sosialt vesen, har selvet en iboende trang til nettopp å kategorisere og objektivere. Inkludering i et gruppefelleskap handler med nødvendighet om å trekke opp noen grenser i forhold til andre grupperinger. I opphetede empiriske kontekster kan grensedragningene bli svært skarpe. Dialogfilosofene arbeidet i kjølvannet av Den andre verdenskrig og var opptatt av å «redde» individet fra den utviskende massekategoriseringen og objektiveringen som den ekstreme krigssituasjonen hadde skapt mellom fiendefolk. Strategien for å gjenvinne menneskelighet var å gjenopplage hverandre som individer. Det skjer imidlertid ikke av seg selv, men krever bevissthet og viljestyrke. Lévinas skriver om å «komme tett på» Den Andre som en aktiv handling. Jo tettere, dess mer vil en oppdage at Den Andre er lik en selv. Jo mer subjektivering, dess mer oppdager du at den Den Andre er som deg selv (Ibid., s. 34).

### Avslutning

Ovenfor har vi sett at involvering i andres samfunn på grunnlag av glorifisering og essensialisering av egen kultur, slik kombinasjonen av sosialdarwinisme og kolonisystemet la opp til, skaper vanskelige relasjoner, til dels forbitrelse og trang til opprør. Selv kristen misjon, som burde vite bedre i kraft av det kristne egalitære menneskesynet, ble preget av de overlegne holdningene. Det moderne bistanndssystemet har ikke maktet å kripe ut av denne skyggen. Vi ser snarere at en ny frimodighet melder seg om å kritisere andre på

grunnlag av egne forståelser og prioriteringer. På den internasjonale arenaen gjør den gamle machiavelliske doktrinen om å tvinge gjennom sin vilje med frykt og makt, seg stadig ofte gjeldende. Politiske, økonomiske og militære maktmidler kan tilsynelatende vise seg effektive, men hva oppnår man egentlig med slike asymmetriske strategier?

Kritikk er aldri lett, men den kritikken som kommer lengst er den som faktisk blir lyttet til. Det fordrer at partene evner å bygge tillit til hverandre. Et godt startpunkt er å fokusere på hva de har felles. For det første; begge er formet av kulturelle omstendigheter de neppe har hatt særlig innflytelse over. Det inviterer til ydmyk refleksivitet på egne vegne og empatisk respekt overfor Den Andre. For det andre; begge har forankring i en felles ontologisk virkelighet som gjør at en har legitim rett til å bidra med innspill som gjør krav på universell gyldighet. For det tredje; ved å skille mellom ontologi og epistemologi får kritisk realisme tydelig fram at ingen er noensinne «ulært». Det henstiller til viljen å lytte og lære slik at en unngår at kritikk kun blir et énvegs fenomen. For det fjerde, og kanskje aller viktigst; kritisk realisme oppfordrer til å ivareta menneskets verdighet. Som det heter i et sitat: «Verdighet gjelder for alle mennesker. Trækker jeg på Den Andres, trækker jeg egentlig også på min egen.» Dersom partene kommer så langt som til å innse behov for endringer, går saksforholdet inn i et annet scenarium; nemlig å undersøke hvordan materielle, sosiale og kulturelle faktorer i samfunnslivet bør samspille på best mulig måte for å få til et realiserbart og bærekraftig utviklingsløp.

Alt dette er anliggender som faget Interkulturell kommunikasjon tar for seg. Noe studenten på seminaret om etnisitet i Nairobi, som vi møtte innledningsvis i

denne artikkelen, også skjønte etter hvert. Seminaret tok nemlig et skritt videre ved å undersøke årsakene til hvorfor etnisitet er ømtålig spørsmål i landet. Ved å lære om at det også i stor grad er et «produkt» av den tidligere britiske kolonisering, kom en mer nyansert virkelighetsforståelse til kjenne. Som vendte samtalen inn på et mer tillitsbyggende og konstruktivt spor.

#### Noter

<sup>1</sup> Arrangert på en høyskole i Norge i forbindelse med besøk fra en studentgruppe fra United States International University i Kenya, i 2014.

#### Bibliografi

*Aftenposten*. (2010). «Sterke reaksjoner på Solheims homofili-uttalelser», 12.03.2010.

An Na im, Abdullahi Ahmed. (2009). «Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights» i Goodale, Mark (red.). *Human Rights, An Anthropological Reader*. Wiley-Blackwell.

Benton, Ted og Ian Craib. (2011). *Philosophy of Social Science. The Philosophical Foundations of Social Thought*. Palgrave Macmillan. 2. utgave.

Berg, Hallgrim. (2013). *Demokrati eller islamisme. Europa under islam?* Hermon forlag.

Berger, Peter og Thomas Luckman. (1966). *The Social Construction of Reality*.

Bhaskar, Roy. (1978). *A Realist Theory of Science*. Verso.

Brown, Donald E. (1991). *Human Universals*. McGraw-Hill.

Bourdieu, Pierre. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.

Buber, Martin. (1992). *Jeg og du*. Cappelen.

Buruma, Ian og Avishai Margalit. (2007). *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*. Penguin Books.

Clifford, Clifford og George E. Marcus. (red.). (2010, 1985). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. 2. utgave.

Dahl, Øyvind. (2013). *Møte mellom mennesker. Innføring i interkulturell kommunikasjon*. Gyldendal Akademisk.

Drønen, Tomas Sundnes. (2011). «Sannhet, metode og gylne øyeblikk» i Drønen, Tomas Sundnes, Kjetil Fretheim og Marianne Skjortnes (red.). *Forståelsens gylne øyeblikk. Festskrift til Øyvind Dahl*. Tapir akademisk forlag.

Eriksen, Thomas Hylland. (1992). «Kulturoversettelse. Felles praksis og kontekstualisering». *Norsk Antropologisk Tidsskrift*. 3(1), s. 22-37.

Eriksen, Thomas Hylland. (2021). *Små steder store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Universitetsforlaget. 4. utgave.

*Forskning.no*. (2018). «Nordmenn mener norsk kultur er overlegen». 30.03.2018.

Gullestad, Marianne. (2007). *Misjonsbilder. Bidrag til norsk selvforståelse*. Universitetsforlaget.

Hicks, Donna. (2011). *Dignity. The Essential Role It Plays in Resolving Conflict*. Yale University Press.

Johannessen, Lars, Tore Witsøe Rafoss og Erik Bøvre Rasmussen. (2021). *Hvordan bruke teori?* Universitetsforlaget.

Jørgensen, Torstein. (2006). «Misjon som med – og motkultur under kulturimperialismen» i Strandenæs, Thor (red.) *Misjon og kultur*. Misjonshøgskolens forlag.

Jøssang, Asle. (2011). «Ydmykhetens nødvendighet. Belysning av det forståelsesmessige grunnlaget for bistandsarbeid». I Tolo, Arne og Line Ytrehus (red.) *Interkulturell forståelse i bistand*. Tapir akademisk forlag.

Kampanje.no «Ny rekord for TV-aksjonen», 25.10.2021

Kapuscinski, Ryszard. (2008). *The Other*. Verso Press.

Klausen, Arne Martin. (1995). «Det fellesmenneskelige og kulturrelativ –

- et sosialantropologisk perspektiv» i Østnor, Lars (red.) *Mange religioner – én etikk?* Universitetsforlaget.
- Lindner, Evelin. (2006). *Making Enemies. Humiliation and International Conflict*. Praeger Security International
- Logan, Jenny. (2021). “The Imposition of Western Psychology as Colonialism”, MadinAmerica.com/2021/10
- Micklethwait, John og Adrian Woolridge. (2009). *God is Back. How the Global Revival of Faith is Changing the World*. Penguin Books.
- Nair, Chandran. (2014). “The West Against the Rest: A Short History of Geopolitical Dominance by the West”. *theglobalist.com* 13.08.2014
- Neumann, Iver. (2012). *At Home with the Diplomats: Inside a European Foreign Ministry*, Cornell University Press.
- Nustad, Knut. (2003). *Gavens makt. Norsk utviklingshjelp som formynderskap*. Pax forlag.
- Pedersen, Odd Kvaal. (1971). “Kulturimperialisme og kristen misjon», *Norsk Tidsrift for Misjonsvitenskap*, vol 25. nr 3, s. 129-150.
- Said, Edward W. (1994, 1978). *Orientalism*. Vintage Books, 2. utgave.
- Schackt, Jon. (2009). *Kulturteori. Innføring i et flerfaglig felt*. Fagbokforlaget
- Scheper-Hughes, Nancy. (1992). *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*. University of California Press.
- Sørum, Arve. (2000). «Sosialantropologiske grunnvoller», i Nielsen, Finn Sivert og Olaf H. Smedal (red.) *Mellom himmel og jord. Tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien*. Fagbokforlaget.
- Todorov, Tzvetan. (1992). *Erobringen av Amerika. Forholdet til Den Andre*. Document forlag.
- Tvedt, Terje. (2002). *Verdensbilder og selvbilder. En humanitær stormakts intellektuelle historie*. Universitetsforlaget.
- Winch, Peter. (2007 (1958)). *The Idea of a Social Science and Its Implications for Philosophy*. Routledge
- Ytrehus, Line Alice. (2011) «Et skråblikk på utviklingsbegrepets historie» i Tolo, Arne og Line Alice Ytrehus (red.) *Interkulturell forståelse i bistand*. Tapir akademisk forlag.
- Aavik, Asbjørn. (1952). *Kampen om grensene*. Fjellhaug skoler.