

KAPITTEL 8

Kultur, kulturbrudd og identitet

Hans Herlof Grelland

Universitetet i Agder

Introduksjon

Kulturmøter og kulturelle endringer er i vår tid kilde til både utvikling og kreativitet og til verdikonflikter. Slike konflikter omfatter mange forhold, og vi vil her spesielt ta for oss spørsmålet om identitet. Jeg vil gi en fenomenologisk (Føllesdal, 1994) analyse av hva identitet er, hvorfor identiteten står på spill helt allment for mennesket, og hvordan identitet er knyttet til verdier og kultur. En forståelse av identitetsspørsmålet vil være til hjelp for å forstå og forutsi problemer knyttet til konflikter, og for å skape gode og konstruktive løsninger.

Når kulturer møtes, eller når noen frivillig eller tvungent rives ut av sin egen kulturelle sammenheng og skal etablere seg i en ny kultur, står det noe mer på spill enn økonomisk og politisk trygghet. Kulturelle forskjeller i livsperspektiv, livsstil og atferdsmønstre skaper en endring i den individuelle eksistensielle livssituasjonen som handler om identitet. Vi lever i spenningen mellom to sider ved den menneskelige eksistens. Den ene siden er beskrevet av Martin Heidegger (2007, s. 107), som med et bilde sier at vi er kastet inn i verden og bruker livet til å gjøre verden til et hjem for oss. Dette er en streben etter hjemlighet, trygghet og tilhørighet, som noen ganger kan bety en streben etter det gjenkjennelige og forutsigbare. Heideggers yngre samtidige, Jean-Paul Sartre (2018), legger derimot større vekt på mennesket som løsrevet og overskridende. Det er alltid et

Sitering av denne artikkelen: Grelland, H. H. (2020). Kultur, kulturbrudd og identitet. I O. Lysaker og T. E. Fredwall (Red.), *Verdier i konflikt: Etikk i et mangfoldig samfunn* (s. 159–177). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.95.ch8>.

Lisens: CC BY-NC 4.0.

skille – i Sartres terminologi et «intet» – mellom oss og den sammenhengen vi lever i, inkludert kulturen vi er en del av. Vårt forhold til situasjonen vi er i, er alltid overskridende. Allerede hos Søren Kierkegaard (2006, del A) finner vi den tanken at selvet ikke er noe substansielt, men omtales som et forhold, nærmere bestemt «et forhold som forholder seg til seg selv». Det er videre «vorden», det er ikke noe som «er til», men noe som i ethvert øyeblikk «blir til». Dermed blir det klart at identiteten ikke er noe gitt, men noe som i prinsippet alltid står på spill. Dette kommer spesielt tydelig for dagen, noen ganger som et helt akutt problem, når vi opplever det vi kan kalle et kulturbrudd, et brått skifte av kulturelle omgivelser. Samtidig som dette sies må vi også understreke at et skifte av kulturelle omgivelser ofte kan være en berikelse og kan spore til utvikling og kreativitet og dannelse av nye tilknytninger.

Identitet handler om å erfare seg selv som et autentisk menneske, det å ha følelsen av å være en bestemt person – denne bestemte personen – som kan finne en plass til seg selv i en verden som han eller hun (igjen med Heideggers uttrykk) er kastet inn i, og som også fremstår som en bestemt person for andre. Når identiteten står på spill, medfører dette angst (Grelland, 2012) og kan lede til fortvilte strategier for å hanskles med situasjonen. I beste fall fører det til søken etter kontakt og fellesskap og måter å utvikle seg og gjenfinne seg selv på en genuin måte på, i verste fall til isolasjon og konflikt, fanatisme, tilknytning til ekstreme miljøer og kanskje også desperate handlinger, vold og drap. Jeg vil derfor i det følgende analysere nærmere hva det betyr at identiteten står på spill.

Å være et «jeg»

Identitet handler om å være et «jeg», og en trygg identitet handler om en trygg følelse av å være en bestemt person. Jeg er ikke er alene i verden, jeg lever hele mitt liv i et forhold til andre mennesker. Det gjelder i alle faser av livet. En gang ble jeg tatt imot av mennesker som matet meg og kledde meg fra første dag for at jeg skulle kunne overleve. Jeg traff etter hvert andre barn, voksne som var venner, og voksne som var fremmede. Fort lærte jeg også at andre mennesker ikke alltid er hjelpere. De kunne skremme meg, skade meg eller være ubehagelige eller likegyldige. Og jeg

møtte mennesker som søkte meg, som trengte meg, og som jeg kunne hjelpe. Jeg lever hele livet i et samspill med disse andre. Om jeg er alene og føler ensomhet, er det min erfaring av de andres fravær. Ja, selv når jeg bare tenker på meg selv, kan jeg tenke på meg selv slik jeg forestiller meg at andre ser meg. «Den andre» er synlig eller usynlig til stede i mitt liv, som en livsbetingelse og som et utgangspunkt for det forholdet jeg gradvis gjennom livet utvikler til meg selv.

Som en del av et samfunn og en kultur er vi vevd inn i en sammenheng med andre mennesker. Vi deler språk og levemåter, livstolkning og livssyn med andre, mer eller mindre ubevisst og underforstått. Likevel er vi alltid, uansett kultur, også individer. Samspillet med andre kan bare finne sted hvis jeg er en som den andre kan stå overfor. Min egen individualitet er, om ikke annet, en betingelse for at den andre skal kunne fremstå som akkurat det, en annen enn jeg selv. I situasjoner der vi opplever endringer i kulturelle omgivelser, blir vår individualitet spesielt tydelig for oss selv. Den mer eller mindre ubevisste og underforståtte kulturen blir plutselig tematisert og gjort til noe jeg må forholde meg til, og dette kan jeg bare gjøre som individ. Jeg får den individualiserende erfaringen av være *annerledes*. Og dette handler om identitet, om hvem og hva jeg er.

La oss reflektere over det å være et «jeg». Når vi sier eller skriver «jeg», bruker vi munnen eller hånden, og munnen og hånden er deler av en kropp, så slik ordet «jeg» brukes, peker ordet tilbake på en bestemt kropp – «min» kropp. Dette «jeg» hører på en eller annen måte uløselig sammen med denne kroppen. Om det så er det hele, om jeg kan si at jeg *er* en kropp, eller snarere at jeg *har* en kropp, om jeg lever gjennom eller, som noen filosofer sider det, (transitivt) *eksisterer* kroppen, er et spørsmål med både biologiske, filosofiske og religiøse sider. Men siden ordet «jeg» må sies eller skrives av den som ordet refererer til, og siden ordet – som tegn – må ha en lydlig eller grafisk form (altså at tegnet må tales eller skrives kroppslig), føres vi straks over til kroppen. Dette skjer allerede før vi har kunnet ta stilling til betydningen av ordet «jeg» eller hva et «jeg» er.

Identitet har definitivt en kroppslig side. Kroppen er den første måten jeg kommer til syne på, selv før jeg kan snakke og si «jeg». Kroppen er det vi ser, kroppen er det som kommer ut av mors liv, ja kroppen er det min mor kjente som sparking i sin mage eller så som et omriss av et foster

på et ultralydbilde. Gjennom hele mitt liv er kroppen min det de andres blikk er rettet mot når de ser på «meg». Likevel er det å se en person ved å se på vedkommende i hans eller hennes kroppslige fremtreden ikke helt det samme som å se på personens kropp. Forholdet mellom kropp og sinn kan sammenliknes med forholdet mellom et tegns ytre grafiske form og dets mening. Når vi leser tegn, for eksempel når vi leser en tekst som består av trykte ord og dermed av grafiske tegn, så er blikket rettet mot disse tegnene, mot trykksverten på hvitt papir, men oppmerksomheten vår er rettet mot ordenes mening, mot det teksten sier. Tilsvarende når vi ser på en person, for eksempel under en samtale, og møter hans blikk mens vi samtaler, er det ikke øynene som fysiske objekter vi ser på, eller lyden som vibrasjoner i luften vi lytter til, selv om vi bokstavelig talt gjør nettopp det. Det er tankene og følelsene personen kommuniserer, som fanger vår oppmerksomhet. Dette ser vi av at ordene «se på meg» betyr noe annet enn «se på kroppen min». Å «lese» en annens følelser ved å se på personens ansikt likner det å lese et meningsinnhold ved å se på bokstavene på papiret.

Men hvis det vi ser på når vi ser på den andre, er noe annet enn kroppen, noe usynlig, kan vi gripe mer presist hva et slikt blikk handler om? Hva er det vi har vår oppmerksomhet rettet mot når vi skal oppfatte et menneske som mer enn bare en kropp, som noe annet og mer enn et biologisk eller medisinsk studieobjekt? Hva er det vi ser når vi ser smilet eller tårene i den andres ansikt? Hva er det vi lytter til når den andre taler til oss?

Et svar er at vi «ser» *hvordan det er å være* dette mennesket. Vi ser smilet og kjenner eller forestiller oss hvordan gleden føles. Den andres kropp er som et tegn som taler til meg om et annet «jeg», et annet enn mitt eget, og det kan den gjøre gjennom vår evne til innlevelse. Slik er også min egen kropp et tegn for andre, et tegn på «hvordan det er å være meg», et tegn på eksistensen av et «jeg» som er eller bebor og lever seg selv ut gjennom denne kroppen. Vi kan si at definisjonen av et «jeg» er noe som gjør det meningsfylt å spørre hvordan det er å være dette jeget.

Vansken med å svare på spørsmålet om jeget har sammenheng med følgende: Når vi spør hva noe er, svarer vi vanligvis ved å karakterisere tingens typiske egenskaper. Hva er en fugl? Et dyr med fjær. Hva er en

hvitveis? En hvit blomst. Vi er ute etter tingens egenskaper, og vi oppgir tilstrekkelig mange av dem til at spøreren kan danne seg en idé eller et begrep om denne typen ting og kan skjelne den fra andre slags ting. Når vi har gjort dette, har vi *bestemt* tingen. Et eksempel på en systematisk måte å gjøre dette på er å bruke en bestemmelsesnøkkel til å bestemme planter. Her bruker vi egenskaper som farge, form på blader, antall støvbærere med mer for å bestemme arten. Skal jeg så bestemme en konkret plante, må jeg legge til andre egenskaper, som hvilket sted planten befinner seg på, eller noe annet som er karakteristisk for akkurat dette eksemplaret. Når jeg snakker om å *være noe bestemt*, mener jeg det i betydningen å være noe som lar seg bestemme (på tilsvarende måte som en plante).

Problemet med det vi omtaler som «jeg», er at det nettopp *ikke lar seg bestemme*. Vi kunne nok spørre *hvordan* en person er, og besvare spørsmålet med å liste opp personens karaktertrekk. Men karaktertrekkene uttrykker bare det vanemessige og stereotype og derfor gjenkjennelige i personens atferd, de berører ikke det som gjør han eller henne til et «jeg», til et subjekt, til det som er opphavet til de handlingene vi kan sammenfatte i personens karakter, til det som gjør at vi kan spørre hvordan det er å være denne personen. Siden bestemmelse på denne måten ikke gir et sakssvarende svar på spørsmålet, vil vi i stedet ta utgangspunkt i hvordan det er å være det andre mennesket.

Det første vi kan si om jeget, er at det er *intensjonalt*. Det betyr at det er rettet mot noe annet enn seg selv. Jeget er en bevissthet, og det betyr at det alltid eksisterer en bevissthet om noe. Denne bevisstheten utfolder seg gjennom sansning, forestilling, erindring, tenkning, følelser, empatisk innlevelse, tegntolkning, fysisk handling og så videre. Og i alle disse måtene å være bevisst på er jeget bevisst *noe* – noe jeg ser, noe jeg forestiller meg, noe jeg erindrer, noe jeg tenker på, noe jeg føler noe overfor – som er måter å være til på som innenfor fenomenologien kalles bevissthetsakter. Gjennom disse bevissthetsaktene forholder jeget seg aktivt til verden, det er ikke bare en passiv tilskuer. Bare det å stille et spørsmål, det å fundere over dette spørsmålet, nettopp det å fundere, å tenke, er altså typisk for et jeg. Og vi kan legge til at det at jeg tenker *på noe*, er typisk for det å tenke, som altså er en form for intensjonalitet.

Gjennom bevissthetsaktene *fremtrer jeget*, og det fremtrer ikke som et objekt som kan bestemmes, men som noe annet – som et subjekt som forholder seg til verden, som føler og gjør valg – som et overraskende element av *frihet* i en ellers deterministisk verden av fysikk og kjemi. Men akkurat som jeget på sett og vis forblir usynlig og ubestemmelig sammenliknet med de solide og objektive tingene i verden, er også friheten en ubestemmelig egenskap, selv om *erfaringen* av frihet er klar nok for den enkelte. Det andre vi kan si, er at jeget i sin intensjonalitet har en erfaring av eller bevissthet om *seg selv* som «jeg» – en selvbevissthet.

Å være et subjekt: selvbevissthet

Det å oppfatte seg selv som et «jeg» er et trekk ved måten vi som mennesker er intensjonale og dermed bevisste på. Med andre ord er menneskets utadrettede bevissthet samtidig en jeg-bevissthet eller selvbevissthet. Ja, jeg har en bevissthet om noe annet og om andre, men også om meg selv. Derfor brukes «selvet» ofte som synonym for «jeget».

Når jeg ser på noe, for eksempel en blomst, eller når jeg utfører et eller annet gjøremål, som nå når jeg sitter og skriver, har jeg en bevissthet om blomsten eller om teksten jeg skriver. Men jeg har samtidig en bevissthet om at *jeg* ser på blomsten, eller at *jeg* skriver på datamaskinen, selv om ikke dette blir tematisert av meg selv, og selv om jeg ikke *tenker på* at jeg ser blomsten eller skriver. Min oppmerksomhet og mine tanker er om blomsten jeg ser, eller om teksten jeg skriver. I denne oppmerksomheten har jeg imidlertid en følelse av «jeg-het». Derfor kan jeg, hvis noen spør meg «hva gjør du nå?», uten å tenke meg om svare «jeg ser på denne blomsten» eller «jeg skriver». Så lenge denne bevisstheten om selvet har en slik ikke-tematisert karakter, snakker vi om en *utematisert selvbevissthet*. Denne følelsen av å være meg selv er så å si innebygd i måten vi forholder oss til verden på. Denne utematiserte selvbevisstheten er til stede i alt vårt spontane bevissthetsliv som en slags bakgrunnsbevissthet. Den inngår i vår spontane måte å se verden på, i våre følelser overfor verden (som jo alltid er spontane) og i våre spontane intensjoner og tilskyndelser. Når jeg for eksempel skriver (som jeg gjør nå), fører den utematiserte selvbevisstheten til at min umiddelbare erfaring av situasjonen ikke bare er

skrivningen, men også det faktum at det er jeg som skriver, og at skrivningen, som enhver handling, har et subjekt – meg.

Den utematiserte selvbevissthet er avgjørende for det vi kan kalle *følelsen* av å være et «jeg». Samme hva jeg gjør – om jeg sovner inn om kvelden eller våkner om morgenen, om jeg ser på en blomst eller skriver en tekst, eller om jeg går en tur på fjellet – har jeg hele tiden denne underliggende følelsen av at *jeg* ser og *jeg* skriver, selv om jeg ikke tenker spesielt på det eller er opptatt av det. Selv når vi sier at vi «glemmer oss selv» fordi vi blir helt oppslukt av en eller annen aktivitet, er følelsen av å være et jeg vedvarende. Hvis det ikke hadde vært slik, kan vi tenke oss at omgivelsene virkelig hadde slukt oss helt, vi hadde gått opp i dem, og alt hadde vært bare omgivelser. Den utematiserte selvbevissthet skaper en avstand mellom meg og det jeg forholder meg til. Selv når jeg bare tenker på en blomst, er det min umiddelbare erfaring at det er jeg som tenker på blomsten, og den tenkte blomsten er ikke meg, selv om den i dette tilfellet ikke fysisk befinner seg utenfor meg, siden den bare er en tanke. Den utematiserte selvbevissthet gjør at vi alltid har en opplevelse av vår egen tilstedeværelse i verden, forut for og uavhengig av personlige karaktertrekk og sosiale roller, uavhengig av hva slags personlighet vi ellers måtte ha. Den utematiserte selvbevissthet er opphavet til vårt subjektive jeg.

Det subjektive jeg og verdier

Det subjektive jeget kommer til uttrykk i følelsene. Følelsene er spontane uttrykk for hvordan vi ser verden, og for hvordan vi forholder oss til den. I dette er de også uttrykk for våre grunnleggende personlige verdier. For det menneskelige subjekt er ikke verdier primært prinsipper for godt og ondt, men måter å se ting på. Når vi retter oss mot verden, ser vi ting som er gode, attraktive, beundringsverdige, stilige, tøffe eller dårlige, patetiske, ynkerverdige, vonde eller onde. Verdiene finnes så å si i verdens måte å tre frem på i vår virkelighetsforståelse og virkelighetstolkning, og de kommer til uttrykk i hva vi føler overfor verden med dens ting og hendelser.

Verdier eksisterer dermed ikke i et vakuum. De står alltid i forhold til en virkelighetsoppfatning. Selv om følelsene våre er uttrykk for vår

evne til empati og innlevelse, er de også uttrykk for hvordan vi forstår verden. Det betyr også at de kan være uttrykk for en feilaktig, forvrent og forstyrret virkelighetsoppfatning. Rasisme er et eksempel. Derfor er også en følelseskonflikt ikke bare uttrykk for en verdikonflikt i og for seg, men noe mer, fordi verdikonflikten er et uttrykk for motstridende virkelighetsoppfatninger. Derfor er kampen for de gode verdier også en kamp for sannheten.

Det reflekterte jeg

Vi nøyer oss ikke med å være et subjekt. Gjennom livet danner jeg meg et bilde av hvem jeg er, hva slags person jeg er. De andres blikk på meg og deres oppfatning av meg bidrar til å danne et slikt bilde. I klassesamfunn og tradisjonskulturer er det å være plassert i en bestemt posisjon i samfunnet en viktig del av det. Relasjoner til familie og lokalsamfunn bidrar også. Flukt, opprør og revolusjon er ikke bare motivert av materielle og økonomiske kår, de handler også om protest mot den rollen og dermed det selvbildet man føler man blir påtvunget av samfunnet man lever i. Samtidig er et stabilt og tilfredsstillende selvilde et middel for å leve og utfolde seg i samspill med samfunnet rundt seg. Jeg kan nærme meg andre med tillit fordi jeg oppfatter meg selv som en som de vil like og føle sympati for. «Jeg», slik vi fremstår i vårt bilde av oss selv, kan vi kalle vårt *reflekterte* jeg. Den utematiserte selvbevisstheten gir meg ikke følelsen av å være en bestemt person, den tilfører meg ikke en forestilling om hvem og hva jeg er. Min bevissthet om å være denne bestemte personen er også en form for selvbevissthet – en bevissthet om meg selv, en bevissthet med meg selv som objekt. Dette kalles en refleksiv eller tematisert selvbevissthet. Det er den type selvbevissthet vi har når vi for eksempel står på en scene og er intenst oppmerksom på vår egen fremtreden, når vi er opptatt av om andre legger merke til oss, eller når vi blir sett og vurdert av andre – og er oss dette bevisst. En arrangert scene er en slags prototype på det vi kan kalle livets scene, på situasjoner der vi er oss bevisst at vi blir sett, eller der vi forestiller oss at vi kunne ha vært sett, eller der vi ser på oss selv med andres øyne. Følelser som skam, flauhet eller stolthet er uttrykk for en slik refleksiv selvbevissthet.

Tematisert selvbevissthet er også det vi har når vi vender oppmerksomheten mot oss selv for å vurdere våre egne handlinger, vår fremtreden og kanskje til og med vår verdi. Jeg kan elske meg selv, være stolt av meg selv, være sint på meg selv, forakte meg selv og kanskje være redd for meg selv.

Fra tidlig barndom begynner vi å danne oss en forestilling om oss selv, en forestilling som dannes i samspill med de omstendighetene vi befinner oss i. Vi plasserer oss selv i tid og rom, i relasjon til andre mennesker og steder, vi danner oss et bilde av vår fortid og forestillinger om vår fremtid. Hver enkelt av oss har en historie. Jeg hører hjemme i et land, på et sted, i et hus, jeg hører til en samfunnsklasse, et folk eller en stamme, jeg har foreldre og slektninger eller mangler nettopp dette, jeg har venner og for den saks skyld uvenner og kanskje fiender. Jeg har også en fremtoning i verden, en bestemt størrelse, et kjønn, et fysisk utseende, en væremåte. I alt dette trekker jeg uvilkarlig ut en kjerne, en essens, et slags gjennomgående helhetsbilde, en samlet forestilling om meg selv, en *gestalt* eller form av det som er *meg* i det hele – meg selv som person. Det er dette som er vårt reflekterte jeg.

Når identiteten står på spill

Det reflekterte jeget er for mange, men ikke for alle, relativt stabilt gjennom livets skiftende omstendigheter. Det kan også endres, noen ganger dramatisk, som når man slutter å oppfatte seg selv som et barn, eller når man oppdager at man har en seksuell orientering som man hittil ikke har vært seg bevisst, eller når man rives løs fra det etablerte hjemlige og blir en flyktning og føler at man må definere seg selv på nytt. Det reflekterte jeget kan også oppfattes som uklart, utydelig eller ustabil og gi en utrygg fornemmelse av at man ikke helt vet hvem man er. Dette vil vi kalle *eksistensiell utrygghet*, som medfører en større eller mindre grad av *angst* (Grelland, 2012), og i alvorlige tilfeller ligger det bak mange former for angstlidelser.

Det reflekterte jeget har en sammenheng med, men er ikke identisk med, det vi kaller vår karakter eller personlighet. Min atferd gjennom livet antar et visst gjenkjennelig mønster, jeg danner meg vaner, og jeg lever opp til roller. Hvert enkelt trekk i dette mønsteret kalles et

karaktertrekk. Den enkeltes karaktertrekk er bygd opp rundt en livssituasjon, og de kan være preget av samfunnsmessig kontekst og kanskje også av arvelig disposisjon og evner. Det å skape seg en karakter består for det meste av utallige små og store ubevisste valg som man gjør, for eksempel for å løse en problematisk livssituasjon eller leve opp til et ideal. Disse valgene handler ikke så mye om hver enkelt handling, men om hvem eller hvordan vi vil være i den enkelte situasjonen. Man kan for eksempel leve opp til et ideal, eller man kan leve opp til et negativt ideal, som et dårlig selvbilde skapt av et negativt samspill med andre mennesker.

Det kulturelt gjenkjennelige i den enkeltes karakter underbygges av det som ser ut til å være en allmennmenneskelig tendens til å kopiere og gjenta. Handlinger og handlingsmønstre formes til vaner. Selv om vi vet at vi er i stand til å avvike fra eller bryte en vane (med mindre eller større bevisst innsats), er vanene med på å stabilisere mønstrene i vår måte å være på, og dermed altså karakteren.

Mens det reflekterte jeg er et indre bilde vi har av oss selv – en forestilling – er karakteren til en viss grad en empirisk størrelse. Den kan observeres gjennom en persons atferd. Den er det reflekterte jegets ytre form. Man kan kartlegge en persons karakter ved å kartlegge hans eller hennes atferd over tid og i forskjellige situasjoner.

Det reflekterte jeg og den formen det tar gjennom karakteren, er noe vi skaper for å mestre livet, et middel til å være en bestemt person i verden, til å skape oss en bestemt tilværelse med bestemte utfoldelsesmuligheter og begrensninger. Dette jeget gjør at jeg kan fremstå som en konsistent og gjenkjennelig person for både meg selv og andre, og det bidrar dermed normalt til en tilsvarende stabil identitetsfølelse. I beste fall er min forestilling om meg selv et middel til personlig kreativ utfoldelse, fordi en slik utfoldelse krever en form. Karakteren kan være uttrykk for noe genuint og ekte. Å utvikle sin karakter kan handle om å finne et livsmønster som representerer en genuin og positiv personlig utfoldelse. Men karakteren kan også representere hindringer for utfoldelse, begrensninger vi legger på oss selv og en form for tilstivning av personligheten. Denne muligheten minner oss på at det alltid vil være en spenning mellom det å leve etter et mønster (og en karakter er uansett et mønster) og det at vi i hvert øyeblikk er fri til å velge våre liv på nytt.

Jeget og kulturen

Vårt reflekterte jeg dannes i en kulturell kontekst og har i seg vesentlige kulturelle elementer. Dette gjelder alle, og i spesielt dominerende grad der hvor kulturen er preget av sterke tradisjoner. Det er et karakteristisk trekk ved moderniteten at den tilstreber et bevisst og reflektert forhold til tradisjoner og kulturelt bestemte holdninger, slik at vi eventuelt kan velge dem bort. Likevel vil vi alle, også i en moderne kultur, på et eller annet nivå preges av den kulturen vi lever i. Et grunnleggende element i enhver kultur er det språkfellesskapet vi vokser opp i, der språket ikke bare er med på å forme vår måte å eksistere i verden på, men også preger vår måte å oppfatte virkeligheten rundt oss på. Men samtidig som vi opptar i oss språkets begreper og strukturer, blir vi i oppveksten også ført inn i forestillinger om verden som er både eksplisitt til stede som vanlige oppfatninger i vår kultur, men også implisitt til stede i måten vi lærer å tenke om oss selv og verden på. Her er det oppfatninger om posisjoner i samfunnet, klassetilhørighet, kjønnsroller, autoritetssystemer, kaster og så videre, og selvsagt religioner og religiøse forestillinger som tilhører vår oppvekstkultur. Her er også verdier innvevd. Disse kulturelle forestillingene og ideene nedfeller seg i et vev av atferdsmønstre, begreper, forståelsesformer og verdiuttrykk som vi plasserer oss selv inn i når vårt reflekterte jeg utvikles.

Fordi jeget og kulturen er så tett vevd sammen, vil endringer i kulturen eller det å skifte kultur også kunne medføre en eksistensiell utrygghet og tilhørende angst. Dette skjer også når kulturer endrer seg i tid, slik den norske har gjort tiår for tiår gjennom de siste to århundrene. Mange av disse endringene er drevet frem av bevisste opprør eller tverrkulturell påvirkning. Vi kan se slike endringer også i andre kulturer og andre deler av verden og i andre historiske epoker, som da buddhismen ble innført i Kina, og senere i Japan og Sørøst-Asia.

Også andre kulturer enn vår egen har utviklet seg gjennom brudd og nytenkning. I Kina har for eksempel filosofien spilt en stor rolle, både for å endre kulturen og for å skape bevissthet og diskusjon om hvordan man skal forholde seg til tradisjonelle verdier og vaner og andre filosofiske tanker. Sokrates' kanskje mest banebrytende innflytelse består i å sette spørsmålsteget ved det kulturelt underforståtte og dermed legge grunn

for filosofien i Europa. En av filosofiens oppgaver er å åpne for individuell refleksjon og skapende tenkning og gi rom for det kreative i den menneskelige frihet gjennom oppbrudd fra det kulturelt selvfølgelige.

Eksistensiell frihet og identitet

Jeg har her definert identitet som følelsen av å være en bestemt person. Vårt reflekterte jeg fungerer som en identifikasjon av «meg selv» som bidrar til en trygg og stabil følelse av å være denne bestemte personen. Fordi vi har to former for selvbevissthet, er det naturlig også å definere to former for identitet. Den ene er vår subjektive identitet. Den andre kan vi kalle vår objektive eller reflekterte identitet.

Den objektive identiteten er knyttet til vårt reflekterte jeg, og det å ha en tydelig eller klar identitet i denne betydningen er å ha et klart bilde av hvem man er som person. Den representerer en identitetsfølelse som er sammensatt av de forskjellige elementer som gir det reflekterte jeg tydelighet og stabilitet, og som kan bidra til å identifisere akkurat «meg» her i verden. Hvilke elementer som er viktige for å gi en tydelig identitetsfølelse, vil variere fra person til person. For eksempel kan den sosiale klassen man tilhører, eller det yrket man har, for noen være en viktig del av deres identitet, mens det ikke er det for andre. Enkelte iøynefallende karakteregenskaper kan vi også oppfatte som del av vår identitet, som det å være utadvendt eller humoristisk eller pålitelig. Relasjoner til andre mennesker, kjærlighetsforhold, familierelasjoner, vennskap, gruppetilhørighet, etnisk tilhørighet, ja også fiendskap og hatrelasjoner kan være identitetsskapende, og det samme kan titler, medaljer, stillinger i yrkeslivet og statsborgerskap. Denne formen for identitet er en bestemmelse av individet som bygger på egenskaper på omtrent samme måte som vi identifiserer en ting på, som når vi bestemmer en plante med bestemmelsesnøkkel.

Imidlertid er denne objektive identiteten også dypt problematisk, og problemet har å gjøre med menneskets frihet. Med frihet mener jeg ikke her i hvilken grad vi har ytre frihet, altså fravær av hindringer, men vår eksistensielle frihet, som er menneskets evne til å velge, ikke bare mellom enkelthandlinger, men også gjennom væremåter og handlingsmønstre.

Denne friheten er forankret i menneskets måte å være til på, vår ontologi. Den må altså skilles fra for eksempel politisk frihet, eller fra den friheten eller mangelen på frihet som kan eksistere innenfor en kulturs normer og rollemønstre. Når omgivelsene er svært begrensende og restriktive, er det selvsagt lite spillerom for at den eksistensielle friheten kan utfolde seg. Men det er også ofte slik at vi føler oss mindre fri enn vi egentlig er, fordi vi ikke har en bevissthet om det mulighetsrommet som faktisk finnes for hver enkelt av oss i en situasjon. Den eksistensielle frihetens utgangspunkt er at vi kan tolke, forstå og forholde oss til en situasjon på forskjellige måter, før vi kan vurdere hvor stort vårt handlingsrom er. Det gir ikke så mye mening å spørre «hvor stor» den eksistensielle friheten er for den enkelte. Den vil i en forstand alltid være uendelig, fordi det finnes uendelig mange måter å forstå en situasjon på. Men samtidig kan denne friheten, hvor «stor» den enn måtte være, gjøre at man føler seg avmektig, fordi handlingsrommet er så lite, og handlingsmulighetene er så lite tilfredsstillende. Ikke desto mindre er det slik at også ens reflekterte jeg kan forstås på mange måter, slik vi kan forstå situasjonen vi er i på mange måter. Det finnes altså en frihet, og dermed en usikkerhet, heftet ved vår forestilling om hvem vi er. *Mitt reflekterte jeg står alltid på spill, konfrontert med muligheten for at jeg alltid kan velge å være annerledes.*

Men ordet «identitet» kan også ha en annen betydning, nemlig som en identitetsfølelse knyttet til det subjektive jeget, altså til følelsen av å være «meg», uavhengig av hvilke egenskaper «jeg» ellers måtte ha. Denne formen for identitet er forankret i både den utematiserte selvbevisstheten og min kroppslige individualitet. Vi snakker ikke her om kroppslige særtrekk, men om den subjektive erfaringen av å leve kroppslig, med kroppslige fornemmelser, evnen til å sanse verden og evnen til å bevege oss og handle. Denne subjektive identiteten kan man egentlig aldri miste eller fratas så lenge man er et menneske i verden. Derimot kan man i større eller mindre grad miste *følelsen* av identitet. Og derfor søker vi tilflukt i en objektiv identitet for å gjenvinne og sikre en slik følelse, og vi velger dermed – ubevisst – et spenningsfylt og angstfylt forhold til friheten. Denne søken etter å gi seg selv en identifiserbar form kan skje lett og naturlig, men den kan også være preget av fortvilelse og desperasjon og anta destruktive former. Man kan finne sin form som medlem av et

profilert fellesskap på godt eller ondt og i verste fall gjennom grusomhet, vold og brutalitet. Friheten, den eksistensielle frihet, vår evne til å velge våre handlinger og væremåte, blir dermed et viktig tema når det gjelder identiteten. La oss se litt nærmere på dette.

Den fysiske verdenen er deterministisk. Dette faktumet berøres i prinsippet ikke av at vi har fysiske situasjoner der fremtiden er uforutsigbar på grunn av statistisk usikkerhet, slik vi har ved såkalt deterministisk kaos eller ved åpne systemer med et uforutsigbart samspill med omgivelsene. Ut fra de kjemiske og fysiske modeller vi i dag bruker for å beskrive en biologisk organisme, spiller heller ikke kvantefysikkens statistiske usikkerhet noen rolle for menneskets eksistensform. Om fremtidig forskning vil kunne anvende kvantemekanikken på nye måter til å forstå en biologisk organisme, er et åpent spørsmål.

Dagens fysikk, som er basis for både kjemien og biologien, kan verken forklare fenomenet bevissthet eller fenomenet frihet. Derfor står mennesket der tilsynelatende som en naturvitenskapelig singularitet, et uventet brudd på en orden som ellers så presist lar seg beskrive med fysiske begreper. Men paradoksalt er det nettopp bevisstheten og friheten som er en forutsetning for å ha begreper og dermed kunne utvikle teorier, og for å søke etter sannheten og drive fysikk og annen naturvitenskap. I tillegg forutsetter både samfunnets rettsvesen og hverdagens uformelle etiske tenkning at vi, når en handling er gjort, kan si at vi kunne ha handlet annerledes. Og slik er også vår erfaring av oss selv. Det er ingen grunn til å gjøre erfaringen av oss selv som bevissthet eller som frihet ugyldig eller sekundær i forhold til de observasjonene som en biologisk beskrivelse av kroppen bygger på. Vi er her henvist til en type epistemologisk dualisme, som vi har når to fenomener må forstås med forskjellige begreper fordi de bygger på forskjellige typer erfaringer, men som samtidig er gjensidig utfyllende eller komplementære, etter som begge typer beskrivelser må til for å gi et fullstendig bilde, i dette tilfelle av mennesket. Beskrivelsen av mennesket som bevissthet og frihet er komplementær til beskrivelsen av kroppen som et deterministisk kjemisk-fysisk system.

Friheten handler om et mulig fravær av faste mønstre i atferden, et mulig fravær som ikke alltid er like synlig, fordi man i prinsippet kan

gjøre det frie valget å leve etter et rigid og fastlagt mønster. Likevel betyr det at det er en spenning mellom forestillingen om en fastlagt menneskelig karakter og friheten. Dermed er det også en mulig spenning mellom den første formen for identitet og friheten.

At friheten har avgrensninger, er utvilsomt. Vi velger alltid i en situasjon – fysisk, mentalt og sosialt. Vi sier at friheten er *situert*. I vår kroppslige tilværelse setter kroppens begrensninger og de forholdende vi lever under, klare og noen mindre klare grenser for hva vi kan velge. Noen muligheter og begrensninger i vår væremåte er også biologisk bestemt, for eksempel at vi kan spise fordi vi har en biologisk sult med tilhørende fordøyelsessystem, at vi kan utøve seksuell aktivitet fordi vi har en biologisk utrustning for seksuell utfoldelse, eller at det er ting vi ikke tenker på som mulige valg, ettersom vi ikke orker mer av en aktivitet fordi vi blir for slitne. Men når vi står foran slike begrensninger, har vi fortsatt et valg når det gjelder hvordan vi vil forholde oss til sult, begjær eller tretthet. Vi kan velge å la være å spise når vi er sultne, vi kan leve seksuelt avholdende, og vi kan slite videre til tross for trettheten. Det kan også finnes andre arvede og dermed genetisk bestemte tendenser i den enkeltes atferd, som musikalitet eller bestemte teoretiske eller praktiske ferdigheter. Disse tendensene skaper, sammen med ytre faktorer livsbetingelser vi ikke kan gjøre noe med, et rammeverk som til enhver tid utgjør vår situasjon. En situasjon er det friheten kan forholde seg til ved å velge å utfolde seg innenfor den, eller den kan forsøke å motarbeide eller overvinne den. Situasjonen definerer et begrenset *utfoldelsesrom* for friheten. Det er for det første et rom for å forholde seg til livet, tilværelsen og den enkelte konkrete situasjon på en bestemt måte og ikke på en annen måte, og det er et rom for forskjellige måter å være til og leve på.

Den enkeltes væremåte innenfor sitt utfoldelsesrom som et subjektivt jeg, med sin forestillingsevne, fantasi, evne til å tenke, tvile, tro, føle og handle, er et uttrykk for en skapende og velgende frihet. Hvordan vi forholder oss, hva vi tenker, hva vi tviler på, hva vi tror på eller hva vi gjør, er våre egne valg, enten de er bevisste eller ubevisste. Vi kan argumentere for eller mot en tvil eller en tro eller en handling, men på et eller annet tidspunkt må vi avslutte argumentasjonen og ta valget. Søren Kierkegaard

kaller det, med en treffende metafor, å gjøre et *sprang* (Malantschuk, 1955). Med valget – spranget – blir det som inntil da, i fantasien, eksisterte som mulighet, til virkelighet. Og vi velger mye oftere enn vi vanligvis tenker over, for langt de fleste valgene vi gjør, gjøres ikke bevisst. Vanemessige valg og handlingsmønstre som anses som normale innenfor den kulturen vi lever i, er slike valg. Vi tenker ikke over at det finnes andre alternativer, vi tenker ikke over at vi egentlig kunne ha valgt annerledes. Men det kunne vi – og i dette ligger frihetens stadig utfordrende mulighet.

I det å kunne velge ligger en uforutsigbarhet og dermed en åpenhet og ubestemthet som skiller det subjektive jeget fra tingene. For tingene har intet valg, de er bundet i de fysiske lovmessighetene som skaper kjeder av årsak og virkning. Friheten står med andre ord i motsetning til bestembarhet, til det å være noe bestemt og derfor kunne bestemmes, og til det å respondere og handle etter bestemte fastlagte mønstre. Dermed blir friheten en form for ubestemthet, en slags negativitet, et fravær av bestemmelse eller bestembarhet.

Men logisk nok setter denne ubestemtheten nettopp vår objektive identitet på spill. Hvordan kan jeg være sikker på at jeg er slik eller slik, når jeg egentlig har frihet til å være annerledes? Frihet er også fravær av stereotypi. I den grad jeg er fri, kan det ikke sies noe *om* meg, jeg fremstår som ubestemmelig og uberegnelig. Friheten er så å si *en åpning i vår karakter*. I ethvert atferdsmønster ligger også muligheten til å være og handle annerledes. Og hvor vanemessig vår atferd enn måtte være, vet vi innerst inne at denne muligheten ligger der. For at jeg skal fortsette å være slik jeg er, må jeg velge det på nytt i hvert øyeblikk. Dette betyr at vi, *grunnleggende sett, velger* vår karakter. Men i dette ligger det en vedvarende ubestemthet knyttet til vårt reflekterte jeg og dermed til vår identitetsfølelse. Ved ikke å være noe bestemt er det som om vi, metaforisk, er et åpent rom, en tomhet eller et fravær.

Hva betyr dette? Hvis vi tar utgangspunkt i dette åpne og tomme, kan vi stille spørsmålet: Hva med den subjektive identiteten? Kan dette grunnleggende, frie, intensjonale og subjektive jeget på noen måte *komme til syne*? Og svaret er ja, det subjektive jeget kommer til syne – for andre (og meg selv) gjennom utfoldelsen av frihet, gjennom min tolkning av verden, gjennom mine følelser og mine handlinger. Dette kan skje i brudd på

vaner og stereotypi, men det kan også skje ved – i frihet – å «tre i karakter», altså ved å bli synlig, også gjennom et atferdsmønster. Og analogt med det å «tre i karakter», eller kanskje snarere som en måte dette arter seg på, kan vi adaptere, slutte oss til eller «tre inn i» en kultur.

Nettopp friheten blir en kritisk faktor i møtet med totalt endrede livsbetingelser, for eksempel skifte av kultur. Friheten gjør det mulig for den enkelte å finne seg selv igjen i den nye konteksten, og å finne en væremåte og en livsform innenfor det nye mulighetsrommet som åpner seg. Å finne seg selv i denne betydningen kan ta mange former. Det kan handle om å ta vare på kulturelle tradisjoner i en ny sammenheng, eller om å akseptere nye kulturelle elementer og væremåter. I begge tilfeller må man omorientere seg i en ny kontekst og utvikle nye mønstre.

Slik sett kan karakteren være et positivt instrument for å bli synlig i verden, forutsatt at karakteren er et ekte uttrykk for «meg selv», noe som gjør meg til en ekte eller autentisk person. Men *for meg selv* kommer jeg til syne gjennom det som alltid er ekte, nemlig mine egne følelser. Derfor er det å «lytte til» egne følelser et middel for å se, forstå og erkjenne seg selv og få en trygg følelse av identitet.

Ontologisk utrygghet og kulturelle brudd

Når det reflekterte jeget blir utydelig for en selv, kan dette føre til angst og i enkelte tilfeller til en identitetsløshet eller manglende følelse av å være virkelig. Man kan ha en direkte, personlig erfaring av at jeget liksom forsvinner. Ronald D. Laing (1971) kaller dette for *ontologisk utrygghet*, som er en tilstand der man kjenner en vedvarende angst for tomhet eller ikke-væren. Ontologi er den delen av filosofien som handler om hva det vil si å være til, hva som er virkelig. Her brukes ordet for å angi selvets frykt for ikke å være, det vil si ikke å være til, eksistere.

Både når kulturen forandrer seg og når man frivillig eller ufrivillig må forlate den kulturen man har forankret sin identitet i, oppstår en mulighet for ontologisk utrygghet. Kanskje har man aldri tenkt på det, men i den nye og fremmede situasjonen vil man oppdage hvordan ens (objektive) identitet er forankret i kulturen og omgivelsene, og kanskje at denne forankringen ikke lenger er der.

Forandringen i en kultur som er i utvikling, kan skje langsomt og over mange år, for eksempel gjennom det vi oppfatter som modernisering. Det motsatte kan også skje, altså at en åpen og liberal kultur blir mer konservativ og restriktiv nettopp som en reaksjon mot modernisering eller andre endringer. Og nettopp identitetskrisen knyttet til modernisering kan motivere for å gripe tilbake til tradisjoner og institusjoner som hindrer endring.

Dette ser vi skjer, ikke bare i tradisjonskulturer som reagerer mot modernitet, men også i det vi oppfatter som moderne kulturer, som det norske, der frykten for at kulturell innvandring skal føre til endringer som truer ens identitet. Og kampen for identiteten kan føre til fanatisme, vold og drap. Brå kulturelle brudd kan også skje i et land, for eksempel som følge av krig med store ødeleggelser, der det samfunnet som fungerte stabilt og kontinuerlig, blir ødelagt.

Et slikt kulturbrudd må ikke alltid føre til noe destruktivt. Noen omfavner sin nye kultur og vokser inn i den, slik forfatteren av denne artikkelen opplevde hos sin far som bodde i Kina i mange år, og som ble svært glad i både kulturen og filosofien. Han valgte mer eller mindre ubevisst å bli kinesisk i sin væremåte, og han studerte og sluttet seg til den tradisjonelle konfutsianske filosofien. Dermed kunne han i stor grad delta i det kulturelle fellesskapet han i Kina var en del av. Dette ble hans måte å «tre i karakter» på, en karakter formet i en kinesisk kontekst, forskjellig fra den kulturen han hadde vokst opp i.

Avslutning

I dette kapitlet har jeg gitt en fenomenologisk analyse av begrepet identitet, og av hvordan identiteten står på spill i den menneskelige subjektiviteten. Dette gir et grunnlag for å forstå den eksistensielle siden ved problemer og verdikonflikter knyttet til møtet mellom kulturer eller skifte av kultur. For å skape gode kulturmøter, konstruktive endringer og integrasjon kreves en slik forståelse av hva identitet er, og av hva som står på spill når identiteten trues. Vi har sett at mennesket har en naturlig identitetsforankring i det vi har kalt det subjektive jeg, men at mennesket også trenger en mer utvendig forankring i en trygg forestilling om hvem

man er som personer, vårt reflekterte jeg. Når vi forstår hva som står på spill, er det også lettere å forutse konflikter og problemer og utvikle gode løsninger.

Referanser

- Føllesdal, D. (1994). Edmund Husserl. I T. B. Eriksen (Red.), *Vestens tenkere*, bd. 3. Oslo: Aschehoug.
- Grelland, H. H. (2012). Filosofer om angst. *Tidsskrift for psykisk helsearbeid*, 9(2), 100–110.
- Heidegger, M. (2007/1927). *Væren og tid*. Oslo: Bokklubben.
- Kierkegaard, S. (2006/1849). *Sygdommen til Døden: Søren Kierkegaards Skrifter 11*. København: Gads forlag.
- Malantschuk, G. (1955). Søren Kierkegaards Teori om Springet og hans virkelighedsbegreb. *Kierkegaardiana*, 1. København: Munksgaard.
- Laing, R. D. (1971). *Det spaltede selv*. Oslo: Gyldendal.
- Sartre, J.-P. (2018/1943). *Being and Nothingness*. London: Routledge.