

Muhabbet, en samtale som findes i Norge?

En samfunnspsykologisk, kvalitativ undersøgelse af hvordan norsk-tyrkere oplever et tyrkisk fænomen i Norge, med udgangspunkt i et fænomenologisk og sprogpsykologisk ståsted for analysen

Nicklas Poulsen Viki



Masteroppgave i kultur- og samfunnspsykologi, Psykologisk
Institutt

UNIVERSITETET I OSLO

Mai 2015

© Nicklas Poulsen Viki

2015

Muhabbet, en samtale som findes i Norge? - En samfundspyskologisk, kvalitativ undersøgelse af hvordan norsk-tyrkere oplever et tyrkisk fænomen i Norge, med udgangspunkt i et fænomenologisk og sprogpsykologisk ståsted for analysen

Nicklas Poulsen Viki

<http://www.duo.uio.no>

Tryk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

Dette studie skal undersøge hvordan sproget skaber virkeligheder omkring et socialt fænomen. Et relationelt begreb fra Tyrkiet (muhabbet) som beskriver en specifik samtaleform skal undersøges, for at se hvordan fænomenet optræder i norsk kontekst. Studiets resultater skal ses i forhold til en samtalemethode som er under udvikling i Norge af professorerne i sexologi, psykolog Elsa Almås og almenlæge Esben Esther Pirelli Benestad. De kalder metoden *Muhabbet – en samtale i kærlighed og respekt*. Samtalemethode springer ud fra en personlig oplevelse de to professorer har erfaret med det tyrkiske fænomen og vil fungere som et bagtæppe både for forfatterens motivation bag studiet og for drøftelsen af studiets resultater og mulige implikationer. Ved at bede norsk-tyrkere om at definere og forklare et begreb som de selv anses som eksperterne på, vil studiet kunne belyse sproglige og kulturelle begrænsninger og muligheder i en oversættelse af begrebet til det norske sprog og til en samtalemethode. Studien tager udgangspunkt i et konstruktivistisk syn på hvordan mennesker skaber mening i deres liv gennem sproget. Det post-strukturalistiske syn på at sproget er foranderligt og at mening forhandles frem i sammenhæng med skiftende omstændigheder, er epistemologien som ligger til grund. Studiet er desuden forankret i samfundspsykologien og benytter værdier indenfor denne tradition til at fortolke sine informanternes beskrivelser af sin virkelighed.

Analysemetoden er fænomenologisk, samtidig som et kommunikationsperspektiv fra sprogpsykologien benyttes for at danne en systematisk oversigt over indholdsordet *muhabbet* som er studiens forskningsobjekt. Med resultaterne af analysen vil studiet drøfte om muhabbet, et fænomen fra tyrkisk sprog og tradition, kan genskabes i Norge og gennem dette analysere forholdet mellem sprog og meningsdannelse? Hvordan kan denne genskabning tage form og hvad kan den lære os om hvordan sprog konstituerer virkeligheder på tværs af kulturer og diskurser? Denne problemstillingen vil besvares baseret på baggrund af interview med tyrkere bosat i Norge. Samtidig skal et interview med Almås og Benestad skabe udgangspunktet for en drøftelse af hvilke implikationer denne studie kan have for den samtalemethode de udvikler.

Studiet konklusion peger på at i interview om muhabbet, viser informanter til forskellige subjektive forståelser af fænomenet og at dette kan påvirke hvordan metoden vil blive opfattet i en flerkulturel sammenhæng. Hvordan metoden passer ind i denne

sammenhæng vil studiet påstå kan ændre betydningen af muhabbet, men at metoden kan være en god metode for at lære empati, det at lytte og føre en dialogisk samtale. Metoden foreslås også sammenlignet med en andre dialogformer og minder om den neosokratiske dialog. Deler af fænomenet muhabbet kan sammenlignes med en uformel norsk kaffesamtale, samtidig viser informanterne til en altruistisk forståelse af samværet i muhabbet, som studien foreslår ikke nødvendigvis vil være tilstede i en kaffesamtale i Norge og muligvis begrænses af det individualistiske og præstationsprægede Norge.

Forord

Jeg vil først benytte anledningen til at sætte pris på den nysgerrighed og åbenhed som har sørget for at muhabbet blev bragt til Norge, til en kontekst jeg kunne få tage del i og derved påtage mig fænomenets betydning ved. Det er ikke en selvsagt egenskab at vise forståelse for fænomener fra andre kulturer. Denne tak er altså rettet til Esben Esther Pirelli Benestad og studiens bivejleder Elsa Almås. I samme åndedrag og af samme grund vil studiet takke sine informanter for deres åbenhed og at de lod min nysgerrighed blive besvaret med så kloge indsigter. Samtalerne med jer har ført til endnu større forståelse af fænomenet. Det var en stor oplevelse at snakke med jer og jeres historier (både de som er gengivet i studiet, men også alt det som ikke fik plads) vil præge mig i fremtiden. I har lært mig noget nyt om det relationelle liv.

En tak må også rettes til alle mine relationer nære og lidt fjernere som hele vejen har taget det for givet at jeg ville være i stand til at fuldføre dette studie. Det havde aldrig lykket uden jeres støtte og venlige skub i retning af noget produktivt. Min dejlige kone Silje, mine forhåbingsfulde forældre Lillian og Hans Erik Poulsen, mine skrivekollegaer Steinar Rusten Grastveit og Thea Sofie Rusten Grastveit, min studievejleder Trine Kongsvold, interesserede kollegaer på psykologisk institut Erik Carlquist og Guro Omland Brokke, og ikke mindst min hovedvejleder Inger Skjelsbæk. Mange tak for at i aldrig gav op, selvom jeg næsten gjorde det.

Inger, du skal i tillæg have en speciel tak for altid at give positive tilbagemeldinger, før du begiver dig ud i dine konstruktive og kritiske indspil. Det er et godt pædagogisk træk. Jeg har virkelig haft brug for den bekræftelse og tro på at studiet var interessant og gennemførligt og den tro har du i stor grad givet mig.

Til sidst tak til min bedste danske ven Laurits E. Pedersen (fra nu af kaldet for min dost) for korrektoren, mit dansk/norske sprog havde brug et sprogspejl i dig, for at blive til ordentlig dansk.

Indholdsfortegnelse

Sammendrag.....	III
Forord	VI
Introduktion.....	1
Studiets relevans	3
Studiets mål	5
Teori	6
Studiets teoretiske placering og epistemologiske ståsted	6
Hvad er samfundspsykologi	7
Hvordan hænger sprogpsykologien i denne sammenhæng sammen med samfundspsykologien?.....	9
Distinktionen mellem begreb og fænomen	11
Muhabbet som en kulturel praksis.....	13
Problemformulering og forskningsspørgsmål	13
Metode.....	13
Refleksivitet.....	13
Udvalg af informanter	14
Interviewguide og kontekst.....	17
Etiske overvejelser.....	18
Valg af metoder	18
Den fænomenologiske vej til forståelse.....	19
Resultater og indledende drøftelse	21
Første led i den fænomenologiske metode	21
Referencer/synonymer til muhabbet	21
Emotionelle resultater i muhabbet	27
Andet led: Centrale temaer som fremviser distinktioner i oplevelsen af muhabbet.....	30
Muhabbet, en samtale om problemer?	30
Muhabbet blandt nordmænd	31
Tredje led: En sammenfatning af meningsbærere	33
Opsummerende drøftelse og videre implikationer	34
Kan muhabbet oversættes til en ny sproglig virkelighed	35

Et metonym for muhabbet i Norge	37
Flere variationer af muhabbet	38
Antal deltagere i samtalen.....	39
Grad af nærhed med samtalepartner	40
Implikationer andre dialogformer har for forståelsen af metoden muhabbet	41
Individualismens og egoismens implikationer for muhabbet.....	47
Konklusion og forslag til videre forskning.....	49
Litteraturliste	51
Vedlæg.....	54

Introduktion

”*To be means to communicate*. Absolute death is the state of being unheard, unrecognized, unremembered (...). To be means to be for another, and through the other for oneself. A person has no internal sovereign territory, he is wholly and always at the boundary” (Bakhtin, 1984, s. 287)

Dette studie omhandler et tyrkisk begreb og fænomen, muhabbet (i tyrkiske ordbøger oversættes muhabbet til en *venskabelig samtale*, på engelsk: *friendly conversation, fondness*. Google-translate oversætter det til forkærlighed, hengivenhed og glæde.

Forfatteren har i forkant af sit masterprojektet ikke haft et specielt kendskab til tyrkisk sprog eller kultur, men har mødt fænomenet gennem sit venskab med Elsa Almås og Esben Esther Pirelli Benestad. Mødet med begrebet var derfor kendetegnet af en generel åbenhed og nysgerrighed om at finde ud af mere. Almås og Benestad har udviklet en samtalemethode, som de kalder for muhabbet og sommeren 2010, blev forfatteren inviteret til at deltage i en middag, som blev efterfulgt af metoden. De introducerede samtaleformen de har udviklet for de 8 middagsgæster og vi begav os ud i en spændende samtale om stil. Et tema jeg på forhånd ikke havde tænkt så meget over, men som efter samtalen betød meget mere. Den norske variant af muhabbet er en struktureret samtale med et sæt regler, som de to har udviklet over 26 år. De benytter reglerne i både klinisk terapi, med sine venner i sociale sammenhænger og med hinanden. De har også nylig foreslået at metoden kan bruges til at udvikle en fælles forståelse mellem individer fra forskellige kulturer når det kommer til seksuelle normer og grænser (Almås, 2014). Det finnes imidlertid ikke noget teoretisk eller videnskabelig grundlag som beskriver metoden, og denne opgave har derfor set det nødvendig at interviewe Almås og Benestad om metoden og bruge interviewet som sekundær empiri (alle referancerne i studien til Almås (2014) og Benestad (2014), vil vise til dette interview). Interviewet med psykologerne skal skabe et bagtæppe for forfatterens motivation til at udføre projektet, deres oversættelse af muhabbet har påvirket denne studie og de spørgsmål studien har stillet sig. Samtidig skal studien forsøge at drøfte det tyrkiske fænomen op i mod Almås og Benestads tolkning og oversættelse til en samtalemethode. Hovedformålet er dog at beskrive og tolke hvordan tyrkere i Norge opfatter ordet og eventuelt anvender muhabbet i deres liv, dette skal besvares ud fra den primære empiri som er dybde-interview med norsk-tyrkere. Og gennem dette analysere det empiriske forhold mellom sprog og meningsdannelse.

Herunder citeres Almås og Benestad i deres beskrivelse af hvordan de opdagede muhabbet og hvad det betyder for dem. De er i 1989 på ferie i Grækenland:

Almås: Da var vi 4 mennesker en ettermiddag, en græker og så var vi tre norske. Og da hadde vi visse språklige utfordringer fordi grækeren kunne lite engelsk og enda mindre norsk, men så plutselig oppdaget vi at vi kunne ganske mye græsk.

Benestad: Ja, på sett og viss i hvert fald, kunne vi vel det.

Almås: Sånn fra fag-terminologien melancholia, euforia, amor, agabe og alt det her og så snakket vi om kjærligheten.

Benestad: Det gjorde vi!

Almås: En av de fine replikkene var, da Kostas, grækeren sier: "Talk, talk. We all talk about love. What is really important in love is praxis!"

Benestad: "Det var en samtale i kjærlighet og respekt [...] vi snakket lenge og det var nesten sånn gylden kveld på en måte. Hvor det var en god samtale, det var deilig, det var varmt og det var kjærlighet og det var alt mulig. Og da vi var ferdige, og skulle gå hjem, så sier da Kostas grækeren at dette er en sånn samtale min tyrkiske mor ville kalt en muhabbet og det var en samtale hvor alle har rett og ingen tar feil!"

Almås: Og det som vel også karakteriserte denne samtalen [...] i opptakten, var det at vi hadde *ett* tema og at vi hadde anstrengt oss for å få frem hva alle mente ved å bruke forskjellige språk og ved å spørre: "Er det det du mener, er det det du mener?". Sånn at vi opplevde vel at det hadde vært en spesiell type samtale.

Benestad og Almås (2014)

Formen metoden har i dag med de regler, forfatteren oppsummerer herunder, er kommet til ud fra forskjellige opplevelser som har enten formindsket eller forsterket den oplevede stemning af kærlighed og respekt. Reglerne i samtalemetoden *Muhabbet* er som følger:

- En person er ordstyrer, indleder samtalen og sørger for at reglerne overholdes, men deltager på like fod med de andre deltagere i samtalen.
- En gruppe på 4-10 personer vælger et tema de vil snakke om.
 - Tema er ofte et begreb/fænomen som alle har et umiddelbart forhold til (eksempler fra forfatterens egne oplevelser er kommunikation, ambitioner, stil og seksualitet)
- Ordet går derefter på tur til hver enkelt og personen bedes om at beskrive sine tanker om ordet.
 - Det findes ingen tidsbegrænsning, men det mest almindelige er at hver person snakker i 2-5 minutter.
- Det er ikke tilladt at afbryde vedkommende som har ordet med modargumentation eller diskussion.

- Hvis en er uenig, eller dersom det er noget som er uklart, er det vigtigt at spørge til man forstår. Det er derfor tilladt at stille uddybende spørgsmål.
- Det er ikke tilladt at tage skriftlige notater undervejs.
- Samtalen går to runder rundt bordet og afsluttes med en refleksion mellem deltagerne om deres indtryk af samtalen.

For Almås og Benestad er det tydeligt at der skabes en stemning af kærlighed og respekt i metoden. Videre fortæller de at muhabbet er: *Ja, jeg tenker at det ligger en veldig velvilje, et veldig sann ønske om å bidra, ønske om å hjelpe. En fellekapsfølelse.* (Almås, 2014)

Da forfatteren mødte metoden for første gang, var jeg undervejs i bachelorstudiet; kultur og kommunikation. Muhabbet var et begreb for en oplevelse forfatteren fra før af ikke havde ord for. I tillæg mødte jeg her et fænomen fra en anden kultur, som blev præsenteret som en kulturspecifik tyrkisk metode. En praksis som implicerede en anderledes type kommunikation, hvor en del af selve målet med at kommunikere var at bibeholde respekt for andre, vise kærlighed og øge sin forståelse for deres perspektiv. Dette fremstod som motivationer bag samtaler som jeg oplever kulturen jeg selv lever i, ikke er særlig optaget af. I mit bachelorstudie, som er inspireret af Birmingham skolen og dermed inspireret af post-strukturalismen, bliver sproget beskrevet som en foranderlig størrelse. Muhabbet forandret mit sprog og blev en oplevelse som viste mig at sprog konstituerer virkelighed. Jeg blev efterhånden nysgerrig på om norsk-tyrkere også ville lade sig forandre af det norske sprog og om norsk-tyrkere mener fænomenet kan oversættes til en norsk sproglig virkelighed? Dermed opstod studiets titel: Muhabbet, en samtale som findes i Norge?

Forfatteren begav sig ud i dybdeinterview med en lille gruppe norsk-tyrkere. Dette skete uden at forfatteren endnu havde bestemt sig for om fokusgrupper med metoden muhabbet som struktur, skulle være den primære empiri og indhentes på et senere stadie. Gennem transskription af interviewerne blev forfatteren med sine vejledere enige om til at der var grundlag for at formulere en problemstilling, som lod sig undersøge.

Studiets relevans

Studiet af et udenlandsk ord i brug i en norsk kontekst er et interessant udgangspunkt for at studere konstruktionen af mening og sætte fokus på hvordan mening forhandles frem i flerkulturelle kontekster. Studiet har en metateoretisk ambition om at tydeliggøre post-strukturalismens positive bidrag til psykologiens studier af fænomener og deres betydning for

mennesker i flerkulturelle kontekster. Sproget er ideologisk forankret i den kultur det optræder i og ligger føringer for den fælles ydre verden som skabes i en norsk kultur (Nafstad & Blakar, 2012). Studiet er forankret i samfundspsykologien, som blandt andet hævder at mainstream psykologi ikke i stor nok grad påtager sig kulturbegrebet og den kontekst vi mennesker lever i. Dette er også et af fundamentene for denne gren indenfor psykologien at bringe kultur og sprog ind i psykologiens søgelys (G. Nelson & Prilleltensky, 2010). Vestens psykologi er altså, ud fra samfundspsykologiens forståelse, i for stor grad fokuseret på individet og på individets egen rolle i sin oplevelse af problemer i livet. At psykologien er blevet individfokuseret hænger efter flere samfundspsykologers mening sammen med det kapitalistiske samfundssystem. Kapitalismen og neoliberale ideologier har medført implicit antagelse hvor det ligger til grund at mennesket i bund og grund er et egoistisk væsen (Nafstad, 2004). Mennesket er et rationelt nyttemaksimerende væsen og denne logik er kapitalismen i stor grad afhængig af for at kunne legitimere sin måde at virke på. Selvom samfundsvidenskabelig forskning længe har påpeget at mennesket ikke er en udelukkende rationel og egoistisk aktør, virker det stadigvæk som et udgangspunkt de fleste indenfor vestlig forskning i psykologi er påvirket af (Nafstad, 2004, p. 58). Dette viser efter forfatterens tolkning hvordan ideologi ligger føringer som fungerer som implicite sandheder som forskere ikke klarer at abstrahere fra. Samfundssystemet er internaliseret i forskningen. Jeg kan ikke hævde at jeg selv er frakoblet det neoliberale samfundssystem og den kultur som afstedkommer fra individualismen, men mødet med muhabbet gav en fornemmelse af og en indsigt i, en anden måde at tænke og leve på.

Eksempel på individfokus fra helsediskursen

En ansvarsfordeling for opretholdelse af god psykisk helse er også individfokuseret og kan vises ved formuleringen ”du er din egen helseminister”. Et udtryk tidligere helseminister Dagfinn Høybåten brugte ved flere anledninger i sin ministerperiode. Per Fugelli reagerede dengang med en artikel i den norske legeforsningens tidsskrift *Fugelli* (2003), hvor han opfordrer læger til at have et mindre individfokuseret syn på sygdommens årsager. Det virker som Fugellis reaktion ikke vandt frem for Jonas Gahr Støre skal i følge Madsen (2014, p. 16) have brugt samme formulering i 2012 under lanceringen af Helsedirektoratets kampagne: «Små grep, stor forskjell». Fra et samfundspsykologisk perspektiv fraskriver en helseminister sig, i en sådan formulering, sit ansvar for at fremme god helse for hele sin befolkning og ikke kun de som passer ind i den sygdomskategorisering som er rådende nu om dage.

Studiet skal placere muhabbet ind i en samfundsmæssig og teoretisk sammenhæng ved at drøfte metoden op i mod forskellige typer dialog som er beskrevet i Svare (2008). Grunden til at Svares bog om dialog tillægges så stor betydning afslutningsvis er at den ud fra forfatterens kundskab er det eneste norske værk som tager for sig en opsummering af dialogens filosofiske ophav og hvilke implikationer forskellige dialogformer har i en praktisk kontekst i norsk kultur. Vigtige filosofiske bidrag til tanker rundt samtale og dialog skal drøftes op mod metoden muhabbet. Sprogpsykologien har også tydelige rødder til teorier om samtale ved Wittgenstein og Tin (2010) og i norsk sammenhæng ved psykologerne Blakar (2006); Rommetveit (1972). Muhabbet skal undersøges ud fra et sprogpsykologisk perspektiv og drøftes videre ud fra andre forsøg på at beskrive forskellige former for dialog og samtale. Forfattere som har tilnærmet sig dialogbegrebet er blandt andet Bohm og Nichol (1996); Svare (2008) og G. Nelson et al. (2010). Tankerne og teorierne er her i stor grad funderet i filosofien og ligger i mindre grad empiri til grund for sine tanker om dialog. Introspektion, anderkendte filosoffer og egne oplevelser virker som værende den primære inspiration for forfatterne. Dette studie skal prøve at tilnærme sig dialog fra et empirisk ståsted ved at undersøge hvad en anden kultur tænker om samtale.

Studiets mål

Den første målsætning er at studere muhabbet gennem en fænomenologisk analyse af dybdeinterview med tyrkere bosat i Norge. Denne metode er valgt for at få et billede af den sproglige helhed skaber fænomenet. Fænomenet muhabbet repræsenterer en mellemmenneskelig oplevelse som indeholder følelser og associative indtryk det umiddelbart er svært at beskrive oplevelsen af, uden selv at befinde sig i samtalens kontekst. Næste mål bliver at fortolke de emotionelle og relationelle erfaringer og associationer informanterne vægtlægger ved fænomenet. Studiet skal til sidst se på hvordan informanterne forklarer muhabbetens optræden i norsk virkelighed og drøfte dette op i mod dialogens former som nævnt over og Almås og Benestads version af muhabbet. Repræsenterer muhabbet et fænomen som er unikt, eller er dette et fænomen som er repræsenteret gennem former for dialog som også er beskrevet i vestlig litteratur og kulturel praksis.

Teori

Studiets teoretiske placering og epistemologiske ståsted

Der findes forventninger til hvad psykologisk teori indebærer hos de der praktiserer psykologisk forskning. Mainstream psykologi er som før nævnt optaget af at analysere individet ud fra et sandhedsparadigme som er anderledes end det konstruktivistiske, som dette studie tager udgangspunkt i. Den positivistiske videnskabsstradition er siden 2. Verdenskrig i øgende grad blevet dominerende i psykologien (Nafstad et al., 2012, p. 742). Biomedicinen har ført til at neurovidenskaben og kognitivismen har taget over for de humanistiske og filosofiske traditioner som psykologien oprindeligt springer ud fra (Teigen, 1981). Oprindelige filosofiske traditioner, hvor konstruktivismen nok har mere gehør og som dette studie også vil se til.

Adfærden til individet, i mainstream psykologi, årsagsforklares gerne ud fra indre indtryk (kognitive forklaringer), ydre påvirkning (stimuli) og iboende effekter (evolutionære forklaringer) af det at være menneske (Passer & Smith, 2008). Sammenhængen med omgivelserne reduceres ofte til stimuli, som psykologien blandt andet kan studere i eksperimentelle forsøg for at finde variabelers unikke påvirkning på menneskets adfærd. Mikrosystemet; forældre, familie og de nære sociale omgivelser er anset som vigtige, men ofte beskrevet ud fra universelle teorier og sandheder som på sin vis er slået fast og ikke drøftes i stor grad ud fra sociokulturel udvikling eller på tværs af kulturer. Kultur og sprog anses som sekundære størrelser og midler mennesket bruger til at kommunikere medfødte behov med og er et resultat af indre motivationer, kognitive skript og skemaer som individet har internaliseret (Passer et al., 2008). Dette har ført til at sprog og kultur i store dele af kognitivismen og i biologisk funderet psykologi, ikke har været anset som psykologiens primære forskningsobjekter. ”The turn to language”, som mange andre samfundsvidenskaber har taget ind over sig har ikke haft det samme gennemslag i psykologien.

Et studie af muhabbet i kognitiv positivistisk tradition med et grundsyn på mennesket som et egoistisk væsen, kunne tage udgangspunkt i et postulat som: *Mennesket har et behov for at føle tilhørighed, dette fører en psykologisk motivation til at indgå i venlige samtaler med sig som bekræfter en tilknytning til andre individer. Tilknytning er vigtig af evolutionære årsager siden mennesket har haft større chance for at overleve i grupper, hvor individer har en stærk tilknytning til hinanden og dermed kan øge hinandens chancer for overlevelse.*

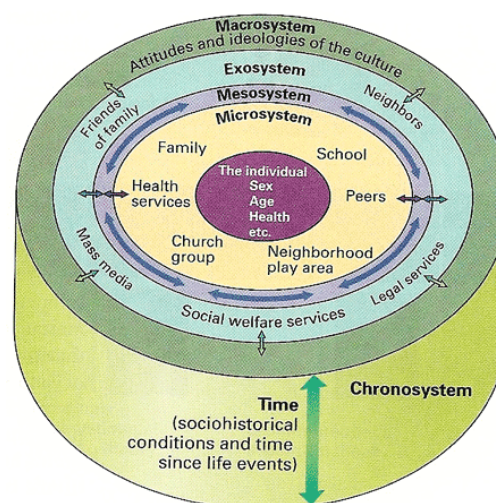
I denne forståelse kunne en hypotese om muhabbet være at det er et symptom på en universel trang i mennesket til at skabe tilknytning til andre mennesker og en tilhørsfølelse i livet generelt. Forfatteren har i dette studie stillet sig spørgsmålet om dette er den eneste måde at forstå muhabbet på?

Hvad er samfundspsykologi

Samfundspsykologi tager udgangspunkt i værdier (values) som Nelson & Prilleltensky (2010; p. 35-41) blandt andet opsummerer til: økologi, forebyggelse og forfremmelse, nærmiljø (community), magt, inkludering (inclusion) og engagement og udjævning af magt (commitment and depowerment). En økologisk tilnærmelse til mennesket og dets nærmiljø er værdier dette studie læner sig tæt op af. Begge værdier indebærer teoretiske fundament som der nu vil redegøres for.

Økologi, som en værdi

Samfundspsykologien er en tradition indenfor psykologien som bruger metaforen økologi til at forklare hvordan individets livsløb indgår i systemer. Bronfenbrenner (1979) er en flittig brugt forfatter på en økologisk tilnærmelse til mennesket i samfundspsykologien. Samfundet eksisterer ikke uden individerne og individer fungerer ikke uafhængig af forskellige samfundssystemer som omkranser og definerer deres handlinger (G. Nelson et al., 2010, p. 78). Der eksisterer dermed en dialektik i skabningen af mening mellem personlige oplevelser af fænomener og forståelse af skolens, religionens, traditionens, kulturens og historiens betydning for udviklingen af et fænomen som muhabbet.



Figur 1. Kilde (Santrock, 2007)

Bronfenbrenner's økologiske model er en forståelsesramme denne studie bruger til at lokalisere forskellige måder studiets informanter forsøger at danne mening omkring

fænomenet muhabbet på. Det mest åbenbare niveau i modellen som muhabbet afhænger af er mikrosystemet. Mikrosystemet indeholder de nærmeste relationer som individerne har og dermed indgår kommunikation med familie og venner her. Det refereres dog også til både mesosystemet, exosystemet, makrosystemet og chronosystemet i interviewerne og der vil blive gjort rede for dette, som studiet finder det relevant. Som det fremgår af figur 1, påvirker de forskellige led hinanden og pilene som er tovejs påviser hvordan systemerne påvirker hinanden og at systemerne er fleksible og foranderlige i løbet af individets livsløb. Som barn har vi et begrænset aktivitetsområde og mikrosystemet vil være den kontekst vi befinder os mest i. I overgangen til voksenlivet vil vi flyde længere ud i modellen og befinde os i et komplekst landskab af meningsbærende systemer, som vi prøver at kommunikere med og om i livene vores og med vores relationer (Gardiner & Kosmitzki, 2008).

Nærmiljø, som en værdi

Baumeister og Leary (1995) argumenterer ud fra et tværfaglig perspektiv og både konstruktivistisk og positivistisk i sin hypotese om tilhørighed. De forsøger at skabe et grundlag for at kunne hævde at tilhørighed (belongingness) er et fundamentalt behov i mennesker, på tværs af alle kulturer. Dette fokus på at tilhørighed er et universelt behov i samme forstand som andre behov i Maslows behovspyramide er ikke relevant for dette studie. I samfundspsykologien vil tilhørighed beskrives på en anden måde, end et fundamentalt biologisk behov i mennesket; nemlig som en tryk udvikling af personlig og social identitet, som i stor grad afhænger af en subjektiv følelse af trivsel i det nærmiljø individer og grupper vokser op i og lever i. Forskellige kulturer har forskellige relationelle værktøjer som kan være med til at forklare hvordan god integrering er afhængig af at nogle af de sproglige kulturelle praksiser tilflyttere har med sig må anerkendes, genforhandles eller med tiden oversættes til en ny forståelse, for at individer skal kunne føle tilhørighed til et nyt bosted i for eksempel Norge (G. Nelson et al., 2010, p. 377).

En psykologisk oplevelse af nærmiljø (psychological sense of community) blev først introduceret af Sarason (1974), og for alvor inkluderet i samfundspsykologien af McMillan og Chavis (1986). En god identitetsfølelse afhænger af at grupper føler de tilhører et nærmiljø. Dette aspekt fører til at samfundspsykologiske studier til tider tilegner sig et ønske om at bidrage til en samfundsmæssig ændring hvis et holistisk billede af de vilkår som grupper af individer befinder sig i viser at systemet må ændres for at individet kan opnå trivsel (G. Nelson et al., 2010). Dette udspiller sig ofte i et politisk engagement og ønske om

at tilrettelægge og tilpasse nærmiljøet, så grupper kan opnå en psykologisk følelse af tilfredshed (well-being) i forhold til nærmiljøet de befinder sig i. Metoden muhabbet kan forstås som et sådan engagement.

Hvordan hænger sprogpsykologien i denne sammenhæng sammen med samfundpsykologien?

Det kommunikationsperspektiv som teoretikere som (Wittgenstein et al., 1961) og i norsk sammenhæng (Rommetveit, 1972) har været med på at indføre i psykologiens studier af sprog skal anvendes til at forstå muhabbet. Et kommunikationsperspektiv handler i bund og grund om aldrig at tage en sproghandling ud af sin kontekst. Der eksisterer implicite forudsætninger for anvendelse af sproget, som er ideologisk forankret i den kultur sproget optræder i og den sammenhæng ytringen indgår i. Sprogpsykologien refererer dermed i dette studie hovedsageligt til et kommunikationsperspektiv (Blakar, 2006; Rommetveit, 1972). Sprogpsykologien manifesterer dette aspekt ved at studere hvordan sproget skaber subjektpositioner, hvor sprogbrugere manøvrerer i et sproglig landskab og konstruerer virkeligheder både for at udfordre status quo, men også reproducere sociale repræsentationer og skiller mellem blandt andet os og dem. Rolv Mikel Blakar viste med sin bog ”Språk er makt”, bl.a. hvordan sproget former en mandsdomineret virkelighed (Blakar, 2006). Norsk-tyrkere er i en diskursiv position hvor de tvinges til at definere sig selv ud fra majoriteten af nordmænd. Dette fører til at de kan skabe sin subjektposition op i mod den dominerende norske mentalitet (Winther Jørgensen & Phillips, 1999). Konstruktivismen foreslår at sprogbrugere skaber ny mening i *det* de anvender sproget. (Jørgensen og Phillips, 1999; 106) Ingenting er helt statisk, men kan forandres med tidens ændrende sociokulturelle kontekster (chronosystemet i den økologiske model) og subjektets formning af verden gennem kulturen og sproget (Rogoff, 2003). Sagt på en anden måde *kan informantens brug af sproget til at beskrive deres oplevelse ikke analyseres som en direkte oversættelse af deres indre oplevelse, men som et komplekst resultat af deres kontekstuelle situation og de diskurser de er en del af* (Jørgensen og Phillips, 1999; 106). Denne tilnærmelse er helt central for dette studie af begrebet muhabbet i en norsk kontekst.

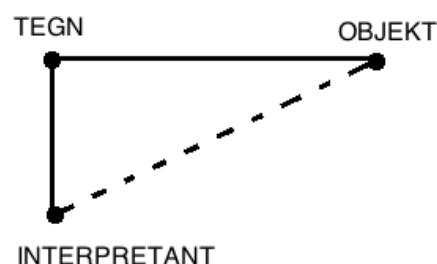
Mening i sproget dannes i stor grad ud fra distinktioner. ”Kold” giver blandt andet mening i kraft af ”varm” og ”lunken”. Ordet samtale giver mening ud fra begreber som enetale, diskussion, venskab, arbejde, familie osv. I diskursteori blandt andre fra Laclau og Mouffe (2001); (Winther Jørgensen et al., 1999) kaldes netværket af distinktioner som et ord får sin mening ud fra ”det diskursive felt” Dette studie skal lede efter distinktioner

informanter foreslår i sine fortolkninger af fænomenet muhabbet. Muhabbet kan også anses som et tegn.

Muhabbet som et tegn

Både sprogspsykologien og diskursteorien er inspireret af studiet af tegn, semiologien/semiotikken (betyder begge tegnlære, men har forankring hos to forskellige teoretikere). Ferdinand de Saussure definerede i stor grad semiologien og studerede tegnet med verbal kommunikation, som sammenhæng. Definitionen på tegnet er at det er et ord som *viser til noget andet end sig selv*. Helheden i tegnet kommer frem gennem både et materielt udtryk (engelsk: signifier) og et idemæssig udtryk (engelsk: signified). Det materielle udtryk er de fysiske betingelser som gør at en objektiv fortolker af tegnet kan tyde tegnet for hvad det er (sproglyde, streger på et papir osv). Dette forbinder observatøren så med en subjektiv ide eller forestilling den selv har af tegnet. Saussure var optaget af at det idemæssige udtryk i stor udstrækning var fælles for alle talere af et sprog, med en grundholdning om at sproget består af en fast struktur, er fælles og indeholder fælles repræsentationer (Gripsrud, 2002, p. 111). En anden teoretiker som arbejdede samtidig med Saussure var, Charles Saunders Peirce, som ikke bare så på tegnet i verbal sammenhæng, men ud fra at: *alt er tegn - i den grad det betyder noe for oss*. (Ibid; 118). Pierces semiotik, siger Gripsrud, er en perceptionslære og benytter en tegntrekant til at vise at subjektet (mennesket) i endnu større grad er en subjektiv fortolker af tegnet og skaber sin egen mening. Det som er et tegn for dig behøver ikke være et tegn for mig. Tegn på at fænomenet muhabbet finder sted kan ud fra denne teori være forskellig fra informant til informant.

Figur 2: Pierces tegntrekant. (Gripsrud, 2002, p. 119)

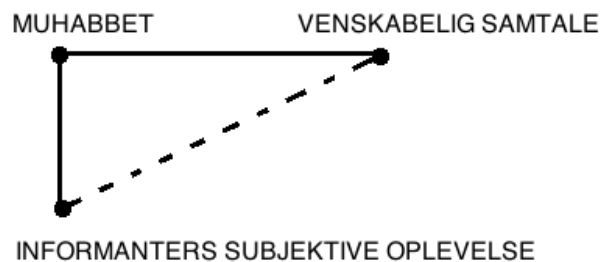


Et vigtigt bidrag til at forstå hvordan tegn gives mening kommer videre også fra Derrida (1976, p. 50). Mens Saussure var optaget af at tegn giver mening ud fra ligheder og relationer i et mere eller mindre fikseret sproglig system og Pierce var optaget af at give subjektet definitions –og fortolkningsmagten, var Derridas (1976) bidrag i denne

sammenhæng at få ind forskellighed og udenforskabets påvirkning for tolkning af tegn. Derrida var uenig med Saussure i at sproget indgår i et netværk af mening som ligger som en fast struktur i sproget. Han mente at mening i meget større grad må forhandles frem og kommer frem ud fra hvad som er forskelligt og anderledes fra tegnet. Derrida var selv en person som så det franske sprog og kultur udefra, grundet sine algeriske rødder. Han udfordrede den konstruktion (deraf dekonstruktivisme) af mening som var gældende i Frankrig. Et nærliggende spørgsmål vil være om norsk-tyrkere vil kunne udfordre den norske konstruktion af samtale ud fra det samme type udenforskab?

Rommetveits model og syn på begrebers betydning kan forstås ud fra en lignende tredelt model, som i stor udstrækning siger det samme som modellen ovenfor. De tre dele er: Muhabbet som tegn (indholdsord), objekt (muhabbet-som-observerbart-fænomen) og omgrep (muhabbet som-konsept-for-meg; tanken og den subjektive oplevelse bag).

Figur 3: Muhabbet i Rommetveits tegntrekant.



Her forstås fænomenet (venskabelig samtale) som et socialt eksisterende objekt, uafhængigt af informantens associationer eller følelser rundt det. Fænomenet, en venskabelig samtale, er et objekt, som kan observeres og tolkes som muhabbet, hvis observatøren tolker det sådan. Som tilfældet var da grækeren observerede og gjorde Almås og Benestad opmærksomme på at oplevelsen de netop havde haft kunne beskrives med tegnet: muhabbet.

Distinktionen mellem begreb og fænomen

Hvad skiller da tegnet/begrebet muhabbet fra fænomenet muhabbet? I klassisk psykolingvistik repræsenteret ved for eksempel Wittgensteins tidlige studier (Wittgenstein, Ogden, et al., 2010) og (Chomsky, 1965) indebærer ord og begreber en oversættelse af et indre indtryk med henvisning til en fast sproglig struktur. Forståelsen af ordet kræver ikke kontekst omkring ytringen. Dette medfører en implicit kobling mellem begreb og fænomen. I poststrukturalistisk forstand og i Rommetveits tegntrekant indebærer fænomenet kontekst, følelser og kompleks perception, mens forståelsen af begrebet ikke kræver andet end et par

ører eller øjne og en sproglig afkodning af ordet. *Dette studie tager udgangspunkt i et kommunikationsperspektiv som åbner op for at det teoretiske skille mellem det sproglige tegn, muhabbet og fænomenet muhabbet til en vis grad kan sidestilles analytisk da begge er helt afhængige af den subjektive fortolkning og perception som informanterne viser til.*

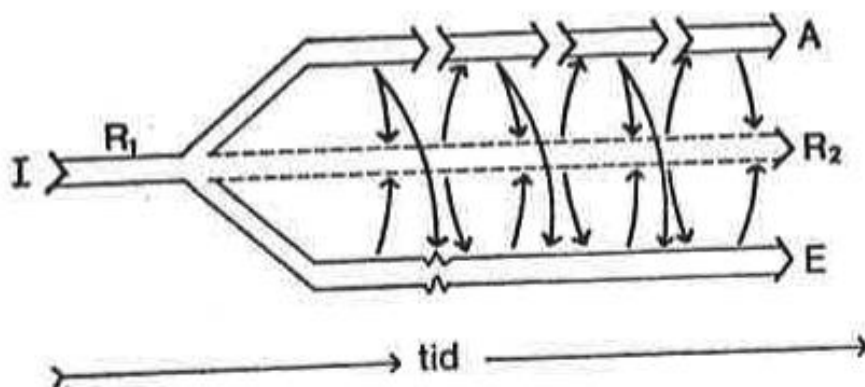
”Det logiske prædikat har etter Wittgenstein et al. (1961) mening med det han kallar ”abstrakt semiotisk form” å gjera. Dette er etter mitt skjøn å tolka slik at me alltid må kartleggja dei usagde føresetnadene i kommunikasjonssituasjonen før me kan våga å seia noko om kva talaren gjer kjent i sin tale” (Rommetveit, 1972, p. 28)”

De usagte forudsætninger som ligger til grund for personers forståelser af muhabbet er studiets studieobjekt. Det fører videre til at *fænomenet i psykologien* efter forfatterens fortolkning, også kan oversættes til *subjektive oplevelser* af begrebet muhabbet. Muhabbet som fænomen vil dermed henvises til som en subjektiv oplevelse af venskabelig samtale.

Indholdsordet som tegnet

Rommetveits operationalisering af det han kalder indholdsord skal benyttes til at forstå muhabbet. Rommetveit (1972) foreslår at indholdsord består af intentionel mening med referentielle (R), associative (A) og emotionelle (E) komponenter som i forståelsen af en ytring vil vævre sig ind i hinanden og skabe en helhed som kan fortolkes. Modellen skal forsøge at vise hvordan meningen af indholdsordet skabes med associative og emotionelle komponenter som vigtige kontekstuelle indikatorer.

Figur 3: Afkodning af indholdsordet som en sammensat proces. (Rommetveit, 1972, p. 72)



Disse tre dele fører videre til at:

”Fordi det å *skjøna* (indholdsordets betydning) på sume vis er eit spegelbilde av *det å namngi tingen*, vil innhaldsorda i ytringa tena til å strukturera den felles ytre verd” (Rommetveit, 1972; s. 60).

Studiet skal forsøge at udforske hvilken virkelighed eller kulturel praksis (hverdag) beskrivelsen af muhabbet viser til for informanterne i interviewsituationen.

Muhabbet som en kulturel praksis

Muhabbet skal forstås som et sprogligt fænomen, som muligvis også kan beskrives som en kulturel praksis. En kulturel praksis indebærer at et fænomen er kulturspecifikt på grund af sociale og kulturelle betingelser som ligger til grund i kulturen den har opstået. Brugen af ordet kulturel praksis viser hvordan makroniveauet i Bronfenbrenners model er vigtigt for at forstå menneskers hverdagsliv. Barbara Rogoff forsøger at inspirere til et fokus i studier af kultur, som kan opsummeres i følgende citat. ”*Humans develop through their changing participation in the sociocultural activities of their communities, which also change*” (Rogoff, 2003; 368) . Norsk-tyrkere som er flyttet til Norge har gennemgået en proces hvor deres nærmiljø er forandret og dermed kan det antages at også deres sociokulturelle praksis (enkelt formuleret hverdag) bliver udfordret og forandret. Kan man dermed se tegn til hvordan en samværsform og talemåde som muhabbet oversættes og forandres i et nyt sproglandskab?

Problemformulering og forskningsspørgsmål

Ved at undersøge et begreb som alle tyrkere internt forstår betydningen af, skal studiet se om disse forståelser af ordet adskiller sig fra informant til informant. Hvilke individuelle variationer blotlægger udsagnene fra informanterne og hvad kan i så fald kaldes en fælles subjektiv oplevelse (repræsentation af fænomenet)? Hvilken betydning har individets unikke oplevelse af begrebs betydninger for deres samspil med andre i vores fælles virkelighed?

En stor del af det at integrere sig i Norge, indebærer at lære sig det norske sprog (Wold, 2004). Hvad sker der i følge af forventningen om at tilegne sig et nyt sprog, med et fænomen som muhabbet for norsk-tyrkere? Mister de en del af sin virkelighedsforståelse ved at vende sig til det norske sprog? Kan de leve med og tilpasse sig den norske ideologiske sprogkultur, eller opstår nye forståelser og modstand? Modstand i den forstand at alternative diskursive greb opstår eller at informanter tager afstand fra norsk kultur (Winther Jørgensen et al., 1999)?

Metode

Refleksivitet

”It is a truism that qualitative research is *as* useful as the reflexive nature of the researcher regarding his/her influence on data production and analysis.” (Broom et al., 2009)

Min baggrund og mit forhold til muhabbet har påvirket det forskningsdesign studien har lagt op. Forskeren i et kvalitativt forskningsprojekt påvirker selve forskningsprocessen. I følge Willig (2008) findes der to modstridende måder at se på forskerens rolle indenfor forskellige kvalitative tilnærmelser. Kvalitative studier kan blandt andet sorteres ud fra hvordan informanterne anses som bærere af kundskab i sig selv, eller om forskeren er producenten af kundskab. Den ene tillægger dermed forskeren en central rolle og ser på forskeren som forfatter eller producent af kundskaben studiet videreformidler. Med dette menes at de tolkninger forskeren har gjort vil være forskerens måde at tolke data og konstruere kundskab på, som vil være én av mange mulige tolkninger. Den anden ser på forskerens rolle som mere begrænset. Det handler først og fremmest om hvordan forskeren anvender sine metoder til at trække kundskab som findes ”der ude” frem i lyset.

Min position i forhold til disse modstridende opfattelser af forskerens rolle befinder sig et sted midt i mellem. På den ene side tænker jeg at der et sted der ude findes opfatninger om muhabbet som det er mulig at få tilgang til og kaste lys på. Samtidig anerkender jeg den begrænsning min tolkning og personlige indgang til projektet måtte have og måden det har påvirket dataindsamling, citatudvalg og videre tolkning og de resultater som studien sidder igen med. Derfor bliver det vigtig at redegøre for de forskellige valg som er taget undervejs, som har påvirket studiens form og indhold.

Udvalg af informanter

Udvalget af informanter har medført nogen metodologiske spørgsmål. 5 informanter i en fænomenologisk undersøgelse er ikke usædvanlig, men kan anses som et snævert udvalg. Mange flere blev spurgt om at deltage, ved at få tilsendt informationsbrevet som er vedlagt opgaven¹, men viste ikke interesse for at deltage. Dermed kan det indvendes at deltagerne i studiet muligvis er over gennemsnittet interesseret i fænomenet muhabbet og ikke repræsentative for hvordan andre tyrkere ville præsentere muhabbet. Repræsentativitet i sig selv er ikke et mål i fænomenologiske metode, så dette anses ikke som en stor metodologisk udfordring.

Hvert interview varede fra 1,5-2 timer og producerede gennemsnitligt ca. 20 maskinskrevne A4 sider, så tilsammen med det sekundære interview har studiet 150 maskinskrevne sider som sit datamateriale. 150 sider anses som tilstrækkelig for et studie af denne størrelse. Siden studiet er baseret på dybdeinterview og en eksplorerende forskningsproces er datamaterialet anset som fyldestgørende, fordi dybden i materialet er stort. En gentagelse af tidligere temaer

¹ Se vedlæg 3

og samsvar i svar på eksplorerende spørgsmål, tyder på at en mætning er opnået og at et relativt heterogent udvalg repræsenterer en oplevelse af muhabbet som er spændende for studien. Temaer som tages op i de første interviews uddybes i de følgende, hvilket skaber en detaljeret forståelse som er et bæredygtig kvalitativt grundlag for dette studie (Repstad, 2007). Sprogpsykologien baseres på at der findes kollektive repræsentationer af begreber og at mening ofte tages for givet (Blakar, 2006). Hvor mange mennesker som skal til at udgøre et kollektiv er ikke let at fastsætte, men så længe de sproglige repræsentationer informanterne benytter både stemmer sammen og varierer på måder som er relevante for studiets problemstilling anses det datagrundlag som her ligger til grund, som et fornuftigt grundlag.

Det kvalitative primære grundlag for dette projekt tager som nævnt udgangspunkt i 5 interviews. Tre mænd og to kvinder er interviewet. Aldersspændet varierer fra 25-82 år. Yderpunkterne for hvor længe informanterne har boet i Norge er henholdsvis 54 år og 2 år.

At finde informanter til kvalitative undersøgelser er en vigtig del af processen frem mod et godt datamateriale. Processen frem mod udvalget er påvirket af mine vurderinger og af tilfældigheder. Snebold-metoden er brugt til at finde informanter i dette projekt. Informanterne er efter et fuldført interview blevet spurgt om de kan foreslå en ny informant af modsat køn. De fleste var behjælpelige med at finde nye informanter. Forfatteren har i tillæg henvendt sig til norsk-tyrkere som studerer tyrkisk ved UiO, samt tyrkiske restauranter og spisesteder i Oslo, for at finde flere informanter. Det har for forfatteren virket som om muhabbet tolkes som et vanskeligt og personligt tema at diskutere og at mange har sagt nej af den grund.

Siden studiet har startet sin snebold i universitetssammenhæng har alle undtaget en informant højere uddannelse. Grunden til at det er vigtigt at gøre dette klart, er at mine interview til tider har været præget af fagsprog. Dette forårsager at studiets data i nogen grad er analytisk og fortolkende i sig selv. Nogen af informanterne fortolker selv muhabbet ud fra deres faglige baggrund. Studiet har vægtlagt de dele af de forskellige interviews hvor informanterne har snakket ud fra deres oplevelser og på en mere hverdagsproglig måde.

Studiet ønsket i udgangspunktet et så heterogent udvalg som mulig. Kategorien Norsk-tyrkere henviser, i dette tilfælde, til personer med to tyrkiske forældre som er bosat i Norge. I starten blev tyrkere som har boet i Norge længe nok til at kunne gennemføre interviewet på norsk foretrukket. Undervejs i to af studiets interviews blev det dog klart at informanterne foretrak at snakke på engelsk. Oversættelsen fra engelsk til dansk kan medføre at

interviewene mister eller ændrer sin betydning, men dette anser studiet som en minimal risiko og finder det vigtigere at have et fælles sprog for alle citaterne som analysen videre kan sammenligne og tolke. Dette kan dog være en metodologisk udfordring som begrænser studiets styrke. I oversættelsen fra engelsk til dansk, vil min tolkning af citaterne spille en vigtig rolle for hvilke ord der bliver valgt. Studien har derfor benyttet sig af flere neutrale personer til at oversætte for dermed at finde en type enighed om oversættelsen.

Sprog og oversættelser

Studiet ligger til grund at forskellige sprog skaber forskellige virkelighedshorisonter. Studiets mål er netop at undersøge hvordan disse virkelighedshorisonter kommer til udtryk. Oversættelsen af et tyrkisk begreb til norsk og engelsk er en øvelse som alle informanter i starten beskriver som udfordrende, men eftersom samtalen forløber flyder den naturligt og alle viser en stor iver efter at dele information og kundskab om muhabbet. At hvert interview producerer så meget transskriberet tekst tyder på at sproget, mestres godt og at informanterne har de fleste ord og begreber de behøver for at kunne gøre sig forstået. Studiet har ikke fundet det nødvendig at oversætte de norske citater til dansk, da de to sprog minder så meget om hinanden. De begreber og formuleringer studiet dog tager med sig fra citaterne til videre analyse, vil blive oversat til dansk. Studiet anser sine informanter som velformulerede i det sprog samtalen med forskeren er udført på og ser det ikke som en stor metodologisk udfordring at både norsk og engelsk blev interviewsprog, selvom et fælles sprog havde været at foretrække.

Interview med 3 af informanterne er udført på norsk. Interview med de to sidste blev hovedsagelig gjort på engelsk. Grunden til at engelsk blev foretrukket var at disse to informanter ikke har boet i Norge i mere end 2 og 4 år og er ved at lære sig det norske sprog. Samtalen om muhabbet blev så specialiseret at informanterne ikke fandt ordene de behøvede fra det norske sprog. Informanterne beretter alligevel at de har et forhold til og indtryk af det norske sprog og den kulturelle kontekst de befinder sig i. Dette kan anses som en svaghed for studiens udgangspunkt om at analysere om muhabbet kan genskabes i den norske sprog, men her vil forfatterens tolkning blive vigtig. I oversættelsen fra engelsk til norsk, vil forfatteren kunne ane om nogen sproglige oversættelser tyder på at det findes begreber på engelsk som mangler på norsk. Jeg har ikke oplevet at dette har været tilfældet i dette studie. Men om dette også betyder at engelsk i større omfang eller mindre omfang ikke har de samme begrænsninger som norsk for en beskrivelse af muhabbet er ikke en uvæsentlig tanke, men

ikke et spørgsmål dette studie har anset som sin opgave at svare på. Engelsk og norsk samtalekultur repræsenteret gennem sproget, anses i denne sammenhæng som at de begge i udstrakt grad er præget af det samme ideologiske udgangspunkt.

Interviewguide og kontekst

Interviewguiden er vedlagt opgaven². Opgaven har benyttet semistrukturerede interviews, hvilket åbner for at hvert enkelt interview kan fordybe sig i lidt forskellige aspekter i guiden.

Alle interviews er udført i rolige omgivelser på enten cafeer eller restauranter over en kop kaffe eller flere. Omgivelserne opleves neutrale og rolige, hvilket er positivt for at informanterne kan føle sig afslappede. (Repstad, 2007) Der opstår et interessant moment i studiet af muhabbet gennem dybdeinterviews, hvilket er at *i* selv interviewkonteksten kan fænomenet som studeres opstå. Vi snakker om muhabbet mens vi har muhabbet. Dette nævnes ved flere tilfælde i datamaterialet. I tre af interviewene omtales interviewet eksplicit som ”muhabbetisk” afslutningsvis og i et tilfælde bliver en konkret udveksling af perspektiver beskrevet som muhabbet¹. Det at være i konteksten af muhabbet styrker interviewmaterialet og har ført til at informanterne har kunnet reflektere længe og grundig om fænomenet. En samtale om samtalen, er en kendt metode for flere teorier om dialog, blandt andet hos Bohm et al. (1996), Seikkula og Stenersen (2012) og Andersen (1996), bruger for at få et metaperspektiv frem og en refleksion om deltageres egen rolle i en samtale. Dette mener forfatterne ofte fører til *refleksive gennembrud* som beskriver mere grundlæggende sammenhænge. Om dette er tilfældet i denne opgave må være op til læseren kritisk at vurdere, men forfatteren mener selv at der i interviewsituationerne er opnået gode refleksioner som fænomenet muhabbet.

Brug av citater i opgaven

Der findes en forskel på tale og skrift, derfor har jeg omformuleret citater så de er mere meningskompakte og minder mere på skriftsproget. Dette er et almindeligt greb i kvalitativ metode ifølge Kvale et al. (2009). I omformuleringen står man i fare for at miste noget af den oprindelige mening og det personlige aspekt som informanterne sætter på det de udtrykker. Dette er hele tiden en balanceøvelse som skal overvejes.

² Se vedlæg 1, bagerst.

Etiske overvejelser

I samfundsvidenskabelige projekter er etiske overvejelser vigtige for at sikre at informanter ikke misbruges eller skades af studiens indhold (Cieuzo, 1999). En samtale om muhabbet kan byde på deling af personlig information som informanterne ikke føler sig komfortable med videreformidles. I de tilfælde informanterne har bedt om at citater ikke bruges er dette blevet taget til efterretning og citatet fjernet. Dette har ikke været tilfældet mere end en gang i dette studie. Alle informanter har samtykket til de af forfatteren foretagne interviews.

Studiet er godkendt af NSD (norsk samfunnsvitenskabelig datatjeneste). Godkendelsen er vedlagt opgaven³. Siden alle informanter er anonymiseret er det opstået få etiske overvejelser om hvilke dele af datamaterialet som kan videreformidles i opgaven. Alle informanter har underskrevet samtykkeskema (vedlagt opgaven⁴).

Valg af metoder

Sproglige fænomener lader sig vanskelig gribe med kvantitative mål. Der findes flere sandheder om - og forskellige livshorisonter til grund - for informanternes fortællinger om muhabbet. Hvert individ har sin fortælling som er præget af livet det har levet. Samtidig er sproget informanterne benytter bygget på fælles repræsentationer af begreber og symboler fra kulturen de er vokset op i eller som deres forældre har videreformidlet. Dette studie er optaget af at finde ud af hvordan individer konstruerer mening og fænomener, som muhabbet, med sproget. Forskningsparadigmet som ligger til grund, er derfor det konstruktivistisk-fortolkende paradigme hentet fra Guba og Lincoln (1994) i (Ponterotto, 2010).

Forskningsprocessen kan i tillæg beskrives med *grounded theory* (GT) (Ponterotto, 2010). Dette indebærer at forskningsprocessen er udforskende og induktiv i sin tilgang til sin data. Udgangspunktet for studiet er ikke at informanter skal vejledes gennem en interview-guide for at kunne svare på temaer eller problemstillinger som studiet på forhånd har bestemt er spændende. Der benyttes en åben semi-struktureret interviewform hvor informanterne i stor grad har været med til at styre samtalen.

Vejen fra forskningsspørgsmålet ”hvad betyder muhabbet” til resultater som siger noget om fænomenet muhabbet indebærer at studiet forholder sig til informanterne som eksperter på muhabbet og at de i kraft af deres sproglige kompetence ved hvad der er relevant at fortælle. Interviewguiden er tilpasset undervejs hvor interessante momenter er dukket op i de

³ Se vedlæg 2, bagerst i opgaven.

⁴ Se vedlæg 3, bagerst i opgaven.

forskellige interviews og disse er undersøgt nærmere med næste informant, for at tilnærme sig en dybere forståelse og mætning (Ponterotto, 2010). Et eksempel er når en informant nævner at hun mangler ord fra tyrkisk til at beskrive muhabbet. Disse ord er taget op med alle efterfølgende informanter for at se om dette er en oplevelse de deler. Det er ud fra forskerens kendskab og nærhed med sin data at teoretiske associationer og analysespørgsmål er opstået i dette studie og har formet den forståelsesramme af muhabbet som præsenteres som analyseresultat. Dette er en vej ind i analysen som Repstad (2007, p. 117) beskriver som nødvendig for at den faglige og teoretiske forståelse forskeren tilnærmer sig med kan korrigeres.

Forskellige metoder er benyttet som inspiration til analysen. Studiet kombinerer fænomenologisk analyse fra Giorgi (2008) med Rommetveit (1972) sit udgangspunkt i sprogpsykologien for at angribe det første mål med opgaven nemlig at besvare ”Hvad betyder muhabbet for studiets informanter?”.

Den fænomenologiske vej til forståelse

Fænomenologen skal anse beskrivelsen informanter videreformidler som udelukkende eksisterende for sig selv der og da i kontekst og ikke som en generel historie om fænomenets substantielle natur. Dette ligger op til en ontologisk forståelse om at der findes mere end en ”korrekt” oplevet virkelighed. Specielt i dette tilfælde hvor informanterne befinder sig i en kontekst med flere kulturelle praksis og sprog tilstede gør dette ståsted sig gældende. Med dette i baghovedet foreslår Giorgi (2008) at forskeren anser sin rolle som fortolker (mere end objektiv observatør), og ikke må tage for givet at meningen ligger selvklar og venter på tolkningen. Dette ligger op til en transaktionalistisk metode. I processen med at skabe en oversigt over et datamateriale og forsøge at formidle centrale meningsbærere, vil det beskrives og fortolkes kontinuerligt. Studiet anser det som to uadskillelige aspekter ved kvalitativ analyse. En beskrivende proces, hvor man gør sig selv kendt med datamaterialet og forsøger at formidle *de vigtigste* konkrete erfaringer med muhabbet. For derefter at fortolke hvorfor dette er *de vigtigste* både for dette studies problemstilling og forhåbentligt også for informanterne selv.

”Once the explicit awareness of the phenomenon to be studied is arrived at, and the angle of approach settled, the analysis itself is a dialectical process of articulating and clarifying the meanings that emerge from the analysis, and it is incumbent upon the researcher to demonstrate their relevance.” (Giorgi (2008), p. 167)

Fænomenologens opgave bliver dermed at bringe en mere præcis og sammenfattende forståelse af fænomenet frem i lyset.

Interpretative Phenomenological Analysis (IPA) er den fænomenologiske metode opgaven tager udgangspunkt i. Hvilket indebærer at det er vanskeligt at få et fuldstændig indblik i menneskers opfattelse af virkeligheden (Willig, 2008). Hovedmålet med IPA er at få en dyb beskrivelse af informantens oplevelse af og erfaringer knyttet til et fænomen. For at undersøge hvilken mening og tolkning informanten ligger i disse erfaringer (Chapman & Smith, 2002). Deltagerne bliver rekrutteret med grundlag i deres status som eksperter på fænomenet, og eksperter på egne liv og erfaringer (Reid et al., 2005). Normalt vil metoden ikke søge at finde et heterogent udvalg, siden de ofte opererer med små udvalg og ikke er ude efter at udvalget skal være tilfældig fundet eller repræsentativ på anden måde for en større gruppe eller population (Chapman & Smith, 2002). Ved analyse af hver enkelt kasus ser forskeren efter gennemgående temaer, her kaldet ”meningsbærere”. Alle transskriptioner er i første omgang placeret i dataprogrammet *hypertranscribe*⁵ hvor forskeren har gået gennem datamaterialet og givet mærkenavn som omhandler deskriptivt indhold og tolkninger af teksten, samt andre interessante momenter for problemstillingen. Herefter har jeg forsøgt at dele den narrative struktur i teksterne op og identificere emner som er gennemgående og set på deres relation til hinanden. Dataprogrammet blev benyttet i en indledende fase, hvorefter arbejdet med relevante citater blev gjort for hånd og med forskellige farvekategorier for forskelligt indhold. Dette mundede ud i en udvælgelsesproces hvor citater som beskriver lignende sider ved fænomenet blev sat op i mod hinanden. I nogen tilfælde blev et citat valgt frem for et andet fordi det stod bedre i relation med opgavens problemformulering, andre gange er flere citater valgt ud som fortæller næsten det samme om muhabbet. I disse tilfælde er gentagelsen ment som en stadfæstelse af et kollektivt indtryk.

For at finde en vej ind i materialet og danne en systematisk oversigt, inspireres studiet af Giorgis inddeling af fænomenologisk analyse i 4 stadier.

1. Det første led i analysen er at beskrive muhabbet ud fra synonyme, referencer og emotioner som i modellen Rommetveit (1972) skriver op som indholdsordets bestanddele for at få konkrete beskrivelser af muhabbet frem, sammen med kontekster

⁵ Hypertranscribe, er et analyseprogram som giver muligheden til at markere dele af en transkription med et mærkenavn. Dette gør at forskeren kan analysere flere transkriptioner og få ud en oversigt over temaer som er sammenfaldende mellem dem.

som fænomenet er oplevet i. *”Obtain a concrete description of a phenomenon as lived through by a person”* (Giorgi, 2008, p. 170)

2. Finde centrale begreber og meningsenheder som bruges til at formidle betydningen af fænomenet. I stedet for benytte begrebet meningsenheder vil studiet kalde disse centrale begreber i associationerne ud fra Rommetveit sin tankegang. *”Once a sense of the whole (i det konkrete beskrivelser fra steg 1) has been established, the researcher goes back to the beginning of the description and begins to read it again, more slowly establishing meaning units”* (Giorgi, 2008, p. 170).
3. Afslutningsvis i analysedelen vil studiet sammenfatte de udsagn studiet finder mest relevante fra sine informanter til en sammenfattende tekst. *”When the second step is completed, the researcher returns to the beginning and starts transforming each meaning unit to expressions that more directly convey the psychological sense”* (Giorgi, 2008, p. 170). Enheder (metonymer) som reflekterer dele af helheden (med informanternes egne formuleringer).
4. Drøftingsdelen skal forsøge at foreslå en samfundspsykologisk tolkning af muhabbet ud fra teorier om dialog. *”Finally, based upon the transformed meaning units that have been derived, a general structure of the experience of the phenomenon is articulated”* (Giorgi, 2008, p. 170)

Resultater og indledende drøftelse

Beskrivelse af empirien

Studiet har anonymiseret sine informanter og givet dem pseudonymerne; Mehmet, Mustafa, Fatma, Nuri og Methap. De blev interviewet i nævnte rækkefølge.

Første led i den fænomenologiske metode

For at følge den fænomenologiske metode til Giorgi (2008) vil studiet nu fremføre en konkret beskrivelse og eksempler på muhabbet ud fra referencer/synonymer, associationer og det emotionelle indhold som informanterne viser til.

Referencer/synonymer til muhabbet

For at finde den referentielle betydning af muhabbet må informanterne forsøge at finde synonymer i det norske sprog.

Muhabbet, en hyggelig positiv samtale

Tre af informanterne opleves som samstemmende i deres valg af synonymer og oplevelser af at muhabbet er hyggeligt og positivt samvær. Dette kommer frem i de følgende citater.

”Det er jo veldig vanskelig den. Jeg ville prøvd å si det er en sånn hyggelig samtale. Hyggelig, koselig samtale [...] altså det er den gode samtalen [...] det skal være denne fellesskapsfølelsen, som er implisitt, men at vi har det bra sammen type forståelse.”

[...]

”Altså opplevelsen må være positiv, ikke sant. Som sagt her er det ikke noen gylden regel som sier at du ikke kan snakke om det (visse ting) [...] hvis man til slutt ender opp med denne positive opplevelsen, så har man hatt det. Om du har snakket om bare positive eller om negative (temaer) har dukket opp underveis (er ikke så viktig), poenget er denne totale vurderingen av positivitet.”

[...]

”altså smil og latter er en del av det, det bør være det [...] og mye øyekontakt tenker jeg. Ja, altså å vite at den andre parten også koser seg i samtalen [...] du ser den andre har det bra [...] og samtalen flyter [...] det er gjerne liksom meningsfylt, du får noe ut av det.” *Mehmet*

”Muhabbet, det er koselig prat, ville jeg oversette det til [...] hyggelig prat da [...] flere som sitter å prater hyggelig. Det er Muhabbet.” *Nuri*

”Man snakker bare, men det er ikke en afsløring af dig selv, det er ikke sladder. I det mindste kan jeg definere hvad det ikke er, så det er ikke sladder, det er ikke en snak om problemer. Det er ikke denne afsløring af en selv. Der er mere snak om noget sjovt, måske pjat. Du behøver ikke at tænke så meget på hvad du siger, hvad du gør. Ja, det er mere fri for bekymringer. Det vigtigste aspekt er at det skal være hyggelig. Hyggeligt og venligt.” *Fatma* (min oversættelse)

Synonymer til muhabbet på norsk indebærer ord som hyggelig, koselig og god samtale som opleves som et positivt møde mellem mennesker. Dette kan opsummeres som Mehmet's definering. Nuri bekræfter det indtryk vi får fra Mehmet. Prat, er dog muligvis et mere uformelt ord end samtale og dermed vil synonymet muligvis henvise til en lidt anderledes forståelse af muhabbet som noget mere uhøjtideligt. En type småsnak (Svare, 2008, p. 34).

Fatma beskriver muhabbet som et bekymringsfrit rum, hvor man ikke behøver at tænke over hvad man siger og hvad man gør. Dette kan relateres til Mustafas formulering omkring at det “inkluderer ingen barrierer”. Hos Fatma fører dette rum til snak om morsomme ting, mens Mustafa hellere lægger vægt på at det omhandler problemer og hjælp.

”Ja, men to stykker kan også ha muhabbet. Vi prater om forskjellige ting, hyggelig. Ikke noe diskusjon, sterk diskusjon. Muhabbet, det er hyggelig samvær.” *Nuri*

Nuri nævner diskussion som en distinktion til muhabbet. For meget diskussion og meningsbrydning kan ødelægge stemningen af muhabbet. Diskussion fra latin betyder at slå i stykker. Muhabbet bliver i nogen grad beskrevet som det modsatte. At samle og sætte et fælles perspektiv sammen.

Muhabbet, en dyb og intim samtale

”Samtale, jeg tror at muhabbet på norsk er samtale, men dyb samtale og det inkluderer mye empati og det inkluderer mye hjelp. [...] det inkluderer ingen barrierer, så du også snakker om dine problemer. Det er muhabbet [...] Mest ord, men kropssprog er definitivt en del af muhabbet, spesielt øjnene [...] ingen prøver at skjule sit kropssprog.” *Mustafa*

I interviewet bedes Mustafa videre om at sammenligne muhabbet med dialogbegrebet.

Hvor han siger:

”Dialog, der er en grund for dialog og der er et resultat af dialog. Nogen gange er der ikke noget resultat (i muhabbet), men du nyder det så meget, så der er et resultat. Det er et psykologisk resultat, du føler dig afslappet. [...]” *Mustafa* (min oversættelse)

”Det er kanskje ikke bare en samtale, men hvor man på en måte kommer backstage, hvor man kan komme til det mer private og få ned alle hemningene sine, ikke alle da, men hvor man kan prate og ha en personlig samtale.” *Mehtap*

På spørsmål om Mehtap har andre ord end backstage svarer hun: ” *Kan komme nærmere inn på, altså det blir mer privat da. Ærlig, følsomt kan det også være.*” *Mehtap*

Mustafa og Mehtap benytter dermed andre synonymer til at beskrive muhabbet. I stedet for det hyggelige, positive og muntre indtryk vi fik først, indebærer muhabbet for Mustafa også et andet indhold. Muhabbet er en dyb og empatisk samtale, som inkluderer hjælp og en udviskning af temamæssige og emotionelle barrierer mellem mennesker. Opgaven tolker denne forståelse som en mere (emotionelt set) alvorlig definering af muhabbet. Alvorlig i den forstand at det er en type samtale mennesker har brug for at opnå en oplevelse af emotionel støtte og forståelse fra deres sociale omgivelser om vanskelige og problematiske temaer i livet. Mehtaps beskrivelse af backstage kan give denne tolkning yderligere mening.

Ta en kaffe som et metonym for muhabbet

”Ta en kaffe, eller liksom å gå på cafe [...] det kan liksom være noe som ligger i Muhabbet [...] Fordi da er det gjerne intimt, for da er det ikke så mange personer (tilstede) nødvendigvis. Det å ta en kaffe på en liten cafe eller et lite vannhul [...] det kan være kort og det kan være litt lengere (tid). Så det kan kanskje være noe av den følelsen jeg får da når vi sier Muhabbet, altså gå å ta en kaffe” *Mehtap*

Det at muhabbet her helst skal foregå med få personer, synes at virke samstemmende med Mehmet og Mustafas oplevelser. Det er lettere at realisere en dyb muhabbet hvis man er

færre personer tilstede. Fatma og til dels Nuri beskriver en lidt anderledes oplevelse og siger at flere godt kan opnå muhabbet sammen. Dette åbner op for tolkningen at muhabbet ændrer betydning og anvendelse over kontekster. Det kan opstå på forskellige måder til forskellige tider og i forskellige situationer. Personlige præferencer og tidligere positive erfaringer med andre personer virker som grundlaget for hvilke kontekster man foretrækker. Dette intime positive møde mellem mennesker kan virke flygtigt og vanskeligt at planlægge, men opstår ”hele tiden” automatisk som Fatma beskriver det ud fra sammenligningen med at cykle. Når Mehtap nævner at ”tage en kaffe” som et metonym for ønsket om muhabbet, kan dette tolkes som et aktivt forsøg på at skabe denne intime og private stemning. At tage en kaffe, bliver dermed et metonym for noget mere, nemlig at opnå hele fænomenet muhabbet, som værdsættes fordi det er et hyggeligt samvær, et andet citat som underbygger dette er følgende:

”Som jeg sagde liksom, kaffe, ikke sant [...] vi sier ja la oss drikke kaffe, men det vi vil ha er denne samtalen, så kaffe er denne undskyldningen som åpner opp for samtalen.” *Mehmet*

Betingelser som ligger til grund

”og for mig graden af nærhed med de personer du muhabbetter med. Jeg tror ikke jeg ville have muhabbet med mine kollegaer. Jeg ved det ikke helt, når jeg tænker på det nu realiserede jeg det. Jeg ville kalde det noget andet, men ikke muhabbet.” Fatma (min oversættelse)

Fatma bruger her arbejdet som i den økologiske model tilhører exosystemet, som en måde at placere fænomenet i hendes tilværelse. Muhabbet bliver for Fatma ikke en aktivitet hun gør på arbejdspladsen.

Nuri beskriver at han møder mange andre tyrkere på et fast samlingssted i Oslo. I interviewet kommer vi ind på stemningen på dette sted. Her kan der være op til 10 -15 personer tilstede, som samtidig har forskellige samtaler gående.

”Ja, der er det muhabbet, men der kan det også være [...] veldig sterk muhabbet. Forskjellige meninger som støter mere mot hverandre. Det som er på cafeen (vi som mødes der), vi kommer fra forskjellige steder, forskjellige samfunn i Tyrkia. Noen som har vært lenge i Norge og noen som nettopp har kommet og noen som er blitt gift i Norge og noen med norske damer og noen med tyrkiske damer, så det blir veldig forskjellige meninger. Og de støter hverandre noen ganger...” *Nuri*

På cafeen i Oslo er altså samtalen ikke kun muhabbetisk i natur. Det er muhabbet, men stærkere muhabbet. Stærk, i denne sammenhæng er samtaler som er præget af diskussioner og forskellige meninger. Hvis vi husker tilbage til Nuris formulering indledningsvis, vil stærk diskussion udelukke muhabbet. Det meningsfællesskab Mehmet nævnte indledningsvis kan være med til at forklare hvorfor muhabbet er vanskeligere at opnå mellem mange personer

som har forskellige syn på ting og ikke er hinandens *dost*⁶ som Fatma udtrykker det. Det kan dermed tolkes som om at muhabbet er til dels er afhængig af en tematisk enighed og en fælles oplevelse for at kunne opstå. Senere kommer Nuri nærmere ind på eksempler han anser som mere muhabbetiske.

”Altså når jeg reiser nå til Tyrkia, da treffer jeg mine gamle kammerater, som er like gamle som meg og hver torsdag møtes vi på et sted like utenfor Ismir, et badested der, med en nydelig café. Der sitter vi, der har vi mat. Hva den (muhabbeten) går ut på? Erfaringer [...] nå når vi har blitt gamle, da snakker vi om erfaringer med sykdommer. Hva slags medisiner vedkommende bruker og hva dem har fått beskjed om fra legen. Men i gamle dager hvor man var ung og frisk og kjekk. Da var samtalen mer om jenter.”

Dette eksempel underbygger muhabbets afhængighed af at nogen konkrete forhold må ligge til grund. Det kan tolkes som at en fælles oplevelse kan komme til udtryk ved at man befinder sig på et lignende sted i livet. Snak om damerelationer og snak om sygdomme tilhører for Nuri to forskellige stadier i livet. Nuri fortæller også om tidspunktet da han mødte sin kone.

”Jeg må si, den beste muhabbeten har jeg med Bitte. Jeg må si det, jeg kan jo skryte av at vi traff hverandre i 1962, i dag er vi 2014. Vi er fortsatt like gode venner og sammen. Om kvelden henne og jeg, vi kan slå av TV´en og jeg har laget en liten bar og vi bare sitter der sammen og prater masse. Ikke alltid enig da, men da blir det Muhabbet.” *Nuri*

Nuri er altså heller ikke altid enig med sin kone, ”men da bliver det muhabbet” på trods af uenigheder og diskussion. Det kan tolkes som muhabbet kan opstå uafhængig af uenigheder, men da må det være med nære relationer. Et sidste eksempel Nuri beskriver som værende muhabbet er under sin rejse til Norge som 25 årig. Han skal tage toget hele vejen fra Istanbul og i Tyskland møder han et dansk ægtepar på toget. Nuri sidder i udgangspunktet i den bagerste vogn, som er for dem med de billigste billetter. Her er det koldt og ingen servering af mad. En dansk dame inviterer ham op i deres vogn. Hun får servitøren til at give ham mad og de snakker sammen. Jeg spørger ind til om det var muhabbet.

”Ja det var Muhabbet. Da pratet vi masse. Det var dugget på ruta, så da kunne vi tegne. Jeg kunne tegne ting [...] det vi ikke skjønte av hverandre, det tegnet vi på duggen.” *Nuri*

Uden fælles sprog burde muhabbet i udgangspunktet være vanskelig at opnå. Eksemplet herover viser dog at det er muligt. Betingelserne Nuri beskriver som lægger til grund, er hjælp og venlighed, som gøres eksplicit ved at Nuri inviteres op i den danske dames vogn. Denne hjælp og venlighed kan tolkes som tilstrækkelig for at skabe den fællesskabsfølelse som flere nævner som en del af udgangspunktet for at fænomenet opstår. Nuri blev lagt mærke til som

⁶ Et tyrkisk ord, for nære venner, som beskrives mere i detalje på s. 30.

menneske og han blev forstået på et grundlæggende niveau. Forståelsen af andres behov og perspektiver kan tolkes som en betingelse for at skabe muhabbet. Nuri beskriver herover 4 forskellige scenarier af muhabbet som indebærer forskellige relationelle og fysiske betingelser:

1. Muhabbet med sine landsmænd på cafeen.

Personer med samme nationale oprindelse som mødes i et nyt land som immigranter fører til at et fællesskab bygges muligvis omkring at være i samme situation som udlænding. Et oplevet fællesskab i et nærmiljø tolkes som en god betingelse for muhabbet.

2. Muhabbet med sine kammerater i Tyrkiet.

Bekendtskaber som har eksisteret længe og som her anses som nære venner, og som er på samme sted i livet (samme alder og interesser) og er interesseret i de samme temaer. Dette er gode betingelser for muhabbet.

3. Muhabbet med sin kone.

Et bekendtskab og ægteskab, som har varet i 52 år, har for Nuri ført til et venskab som gør muhabbet og ”de bedste samtaler” naturlige. Med et langtidsvarende venskab følger et oplevelsesfællesskab i livet. Fælles oplevelser og referancer med andre menneske anses som at være en god betingelse for muhabbet.

4. Muhabbet med en fremmed under en togtur.

At være alene og uden resurser og så blive forstået af et andet menneske, som giver reel hjælp i form af mad og varme er et stort tegn på empati og forståelse. Dette anses som en frugtbar betingelse for muhabbet.

Fælles for de 4 scenarier er som dette studie tolker det, at der eksisterer et fællesskab mellem to eller flere personer på den ene eller anden måde. Når en følelse af fællesskab er på plads træder muhabbet frem som et naturligt resultat, eller som Fatma formulerer det:

”Jeg tror dette (muhabbet) er noget du gør automatisk med dine venner i deres naturlige omgivelser, så du tænker aldrig på det. Det er som at køre en bil eller en cykel.” [...] når jeg ser på spørgsmålene du måske vil stille om tilfælde (jeg har haft muhabbet), ser jeg mine bedste venner for mig og de fleste af dem er mine bedste veninder. [...] fordi du må føle dig meget komfortabel. Du må føle dig som hjemme. *Fatma* (min oversættelse)”

For at skabe et fællesskab er det nødvendigt at begge parter viser interesse for og forståelse for den andens perspektiv. Dette indebærer at man må respondere både indholdsmæssigt og emotionelt for at vise forståelse. Mustafa skriver blandt andet:

“I muhabbet er du ikke en passiv aktør. Du er en aktiv aktør, selv når du lytter er du en aktiv aktør. [...] Ingen forsøger ikke at vise sine følelser, man er snarere mere tydelig med dem. Selv hvis de er meget skeptiske, eller de ikke tror på dig, viser de det og de [...] viser det med vilje.” *Mustafa* (min oversættelse)

Dost, et andet ord for ven

Fatma siger at hun har forsøgt at beskrive muhabbet på tyrkisk før hun kom til interviewet. Dette fører til at hun starter med at nævne to tyrkiske ord som mangler for at give mening til muhabbet. Hun nævner to konkrete fænomener hun mener mangler på engelsk, for at hun kan beskrive muhabbet. Det ene er *dertlesmek*⁷, det andre er *dost*:

”[...] fordi det er *dost*. Altså, *arkadas* betyder venner, men *dost* betyder noget andet. Det er mere end venner, altså du deler alt. Det er som en type bror og søster ting, men der findes ikke et ord for det (på engelsk). Så, muhabbet vil være med dine *dost*, med meget tætte venner.”
Fatma (min oversættelse)

At være sammen med dine meget tætte venner er en betingelse som skaber muhabbet. Forfatteren tolker det til at diskussionsaspektet kan være med til at nuancere og muligvis forklare Fatmas udsagn om at temaer man snakker om i muhabbet ikke indeholder problemer. Problemer kan nok for nogen medføre en stemning af diskussion, fordi man vil blive udfordret på sine fejl og mangler hvilket ikke er en del af den positive stemning fænomenet muhabbet er afhængig af.

Emotionelle resultater i muhabbet

I Rommetveits model er det emotionelle indhold vigtigt for at forstå et ords indhold. Hvordan beskriver informanterne muhabbetens emotionelle indhold og resultat?

”Du bare sidder igjen med god følelse og så sker det igjen og så sker det igjen med samme (person), eller andre personer. *Mehmet*

”Nogen gange er der ikke noget resultat, men du nyder det så meget, så der er et resultat. Det er et psykologisk resultat, du føler dig afslappet. [...] Mange mennesker vil føle sig deprimerede (uten muhabbet i livet).” *Mustafa* (min oversættelse)

Først siger Mustafa at der ikke nødvendigvis er et resultat i muhabbetiske samtaler, men så er der det alligevel. Det kan tolkes som Mustafa her beskriver to forskellige typer resultater af samtaler. Denne difference kan lede til en drøftelse af hvorfor samtaler initieres og hvad de er ment til. Nogen er ment til at opnå konkrete *praktiske mål* andre mere *følelsesladede mål*. Dette aspekt vender vi tilbage til i drøftelsen.

⁷ ”To pour out one`s grief to one another” <http://translation.babylon.com/turkish/to-english/dertle%C5%9Fmek/>

”Du kjenner at du har en person som hører på deg. Ja, og så kan du føle deg litt lettet etterpå. Hvis den personen kommer med noe, altså vanligvis (i de fleste samtaler) så er det bekreftende, men i stedet hadde det vært fint å få noe innspill også. Spesielt når man tenker på de man er nærmest med.” *Mehtap*

Hvad Mehtap mener her kan være lidt vanskelig at tyde, men studiet tolker det sådan at Nuris svar på samme spørsmål om hvilken betydning muhabbet har, kan give Mehtaps forklaring et mere tydeligt spejlbillede.

Hvad sker der for et menneske hvis man ikke oplever muhabbet?

”Hva som skjer? Ja det var et godt spørsmål. Man snakker med seg selv [...] hvis du sitter med flere og forteller dine meninger, får du noen motmeninger. Det er ikke alt (det) du tenker som er riktig, man trenger litt kritikk også. [...] hvis du er helt for deg selv, da tror du alt du er, er riktig. Ingen som retter opp deg, hvis et par stykker sier til deg, nei du er ikke riktig, da må du tenke deg om.[...] Alle mennesker trenger Muhabbet, det er veldig viktig for et menneske, mener jeg.” *Nuri*

Nuri og Mehtap forsøker at beskrive det samme aspekt ved muhabbet. Det at møte modstand, eller at få andre indspil til hvordan man burde tenke om ting. Muhabbet tolkes dermed som at det skaber rum for at man kan tage i mod kritiske og konstruktive indspil på ens livsførsel.

Muhabbetens manifestation i konkrete oplevelser

”Min representasjon av Muhabbet som jeg gjerne får gjennom gamle tyrkiske filmer, er ældre menn som sitter og prater med hverandre og drikker te eller kaffe [...] sånn i rolige omgivelser. De sitter og prater med hverandre og deler livets mening.” *Mehmet*

Repræsentationen af fænomenet er altså her knyttet til narrativer fra populærkulturen i Tyrkiet, makrosystemet i den økologiske model. Film som viser ældre mennesker der snakker om vigtige aspekter ved livet er en del af Mehmet's billede af muhabbet. Hos Mustafa bliver mindet mere konkret og en del af hans egne minder og sin første oplevelse af muhabbet.

”Min far drak det (raki) og så spurgte han mig om skolen, men ikke undervisning, for måske den første gang. Hvordan havde mine venner det? Hvordan var situationen med pigerne? Hvordan var mit forhold til lærerne? Ikke undervisningen, men om mine lærere. Havde jeg nogensinde spurgt dem hvordan de havde det? [...] Så, begyndte han også at snakke om sin egen barndom og lave en type sammenligning [...] og snakke om sine fejltagelser. Det er en stor ting for et lille barn når dens far begynder at snakke om sine fejl, ved du. Og så, føler du dig som om du er en person. Han snakkede rimelig længe, men tiden gik så hurtigt. Dette er et andet aspekt ved muhabbet, tiden flyver når du er i muhabbet, du glemmer den.” *Mustafa* (min oversættelse)

Mustafa forklarer videre at hans mor afbryder dem fra køkkenet og faren svarer: “*Vent lidt, jeg har muhabbet, med min søn.*” (min oversættelse). Jeg spørger ind til om faren sagde det eksplicit og Mustafa svarer:

”Ja, og så sagde jeg...wow [...] Jeg er ikke et barn længere. Jeg er mere end det, jeg er helt sikkert ikke en voksen, men jeg kan lytte til en anden person. Jeg kan fortælle mine tanker til et andet menneske og skabe en deling. Det var muhabbet.” *Mustafa* (min oversættelse)

Det kan tolkes som om at det at få spørgsmål om skolepræstationer var noget Mustafa var vant til, men indgående spørgsmål om andre vigtige aspekter ved livet i skolen tager Mustafa ikke for givet at faren skal spørge ind til. Fænomenet åbner i dette eksempel op for en personlig deling af følelser og tanker, som det måske ikke er muligt at få til i andre typer samtaler. Hvis dette eksempel skal sættes ind i en økologisk kontekst, kan denne oplevelse af muhabbet være et eksempel på at kommunikation om de forskellige systemer som et individ befinder sig i, er vigtige for at et individ skal føle en helhed i sin følelse af sit nærmiljø og forståelse af hvor man befinder sig i livet. Eksemplet åbner for en tolkning af at muhabbet afledes af god tilknytning. God tilknytning mener mange udviklingspsykologer danner udgangspunktet for et sundt følelsesliv. Hvis man da sammensætter Bronfenbrenner (1979) med f.eks. (Baumeister et al., 1995) er en følelse af tilhørighed i stor grad afhængig af at individet har et aktivt forhold til sit nærmiljø og gives muligheden til at blive taget alvorligt omkring de tanker man har om f.eks. skolen som dette er et eksempel på. Muhabbet fører til at man føler sig som en “hel person” i modsætning til hvad? Muligvis noget mere fragmenteret og usikkert.

Mustafas historie om muhabbet kan sættes i forhold til Fatma, som herunder fortæller om et af sine minder om muhabbet. På spørgsmålet om hvorvidt muhabbet også sker med familiemedlemmer holder Fatma fast i at det oftest sker med venner.

”Ja, for eksempel, en søndag jeg var hjemme og min bedste veninde var hjemme, så vi skypede. Jeg startede min Ipad og hun havde sin telefon, og hun var i gang med at stryge og jeg lavede noget andet og vi bare muhabbede. Så Skype var måske på i to timer og vi muhabbede, mens vi var travle med andre ting” *Fatma* (min oversættelse)

Historierne om muhabbet fra Mehmet, Mustafa og Fatma herover beskriver igen forskellige former for repræsentationer af muhabbet. Dette viser hvor afhængig oplevelsen af tegn er af subjektets meningsdannelse.

Særligt interessant finder studiet, Mustafas minde om første gang han oplevede muhabbet med sin far. Måden Mustafa beskriver betydningen af at blive set som ”en hel person” kan muligvis være med til også at forklare hvorfor muhabbet beskrives som en vigtig del af alle informanternes voksenliv. Det virker som om at følelsen af nærhed til et miljø og til et sted i livet er præget af mængden af samtaler man har, som positivt bekræfter ens tilstedeværelse og vigtighed. Mehtap fortæller også at hun ville have bekræftet sin egen

forståelse af muhabbet før interviewet og fandt derfor en artikel på nettet hvor det stod, ”at *Muhabbet kommer fra gammelt av og er en type (samtale som) [...] brukes til å snakke med folkene i nærmiljøet for å være åpen om ting.*”

Dette siger Mehtap stemmer godt overens med det indtryk hun selv havde af begrebet. Her kommer chronosystemet i den økologiske model til sin ret. Muhabbet tolkes her af informanten ud fra en beskrivelse af hvordan fænomenet opstod og hvilken betydning det havde før i tiden. Denne beskrivelse er ikke identisk med Mehtaps beskrivelse, men samstemte i stor nok grad til at hun meldte sig villig til at blive interviewet og følte at hun selv havde en ”rigtig” nok repræsentation af fænomenet. Her kommer det kulturelle værktøj/praksis, som skal defineres senere også tydeligt frem. Muhabbet havde oprindeligt en værdi og en konkret funktion i samfundet, som det kan virke som om har ændret sig til i dag.

Andet led: Centrale temaer som fremviser distinktioner i oplevelsen af muhabbet.

Muhabbet, en samtale om problemer?

Sætningen ”det inkluderer ingen barrierer, så du også snakker om dine problemer.” fra Mustafa, er en interessant forståelse set i lyset af momenter andre informanter tager op. Fatma nævner for eksempel at muhabbet ikke skal indebære problemer eller selvfølgelig. Her opstår der altså et skel som studiet skal komme nærmere ind på snart.

Det lader til at associationer om at snakke om problemer opstår hos hele gruppen af informanter, men at Fatma bringer en anden tolkning ind om samtale om problemer som er: ”*Dertlesmek. Dette er at snakke om problemer og dele problemer og at forsøge at trøste og hjælpe en person, men muhabbet er anderledes. Fatma* (min oversættelse)

Det kan altså virke som informanterne har forskellige indtryk af hvad en samtale om problemer indebærer og om det kan være en del af muhabbet. Mehmet's udsagn om at den totale opfattelse af samtalen skal være positiv kan forklare og give mening til den distinktion Mustafa og Fatmas oplevelser af fænomenet henviser til. Dette viser hvor vigtig den subjektive forståelse af muhabbet er, for at forstå hvad fænomenet indebærer for forskellige mennesker.

Ved at give hinanden emotionel feedback i samtaler, vil man vise accept og forståelse for det perspektiv samtalepartnern har (Rommetveit, 1972). Denne emotionelle feedback gør muligvis at det Mustafa kalder problemer, ikke nødvendigvis behøver at blive et tema i samtalen hos Fatma, men at den emotionelle respons er mere nonverbal. At få emotionel

feedback er tilstrækkelig for at føre til at muhabbet rører ved problemer og følelser og at også Fatma som hun fortæller i muhabbet føler sig ”komfortabel” og oplever at ”føle sig som hjemme”. *Dertlesmek* (dert: problem, lesmek: samtale) som Fatma nævner er et begreb som eksplicit indebærer problem i ordet. Det kan dermed virke som om Fatma har brug for en fælles afklaring om eller konsensus omkring at nu skal en samtale handle om problemer, før hun er komfortabel med det. Problemer er i den forstand noget hun holder for sig selv, indtil hun selv spørger eksplicit om hjælp, hvilket videre kan tolkes som en individualistisk forståelse af deling af problemer.

Muhabbet blandt nordmænd

For at undersøge informanternes syn på muhabbet i Norge spørger interwiewet ind til deres oplevelse af nordmænds samtalekultur. Mehmet åbner med følgende udsagn:

”Altså det blir som å snakke om alle våre følelser, ja glede. Allesammen føler det over alt i alle kulturer, men assosiasjonene, selve opplevelsen det kan godt variere, så man kan legge ulike ting i selve gleden.” *Mehmet*

Mehmet mener altså at alle kulturer oplever fænomenet, men at selve oplevelsen kan variere over kulturelle kontekster. Fænomenet bliver i dette udsagn gjort synonymt med følelsen af glæde og det er noget informantene mener alle mennesker oplever på tværs af kulturer. Er nordmænd anderledes i deres oplevelse af samtaler?

”Det kan vi godt si, altså dette har jeg hørt mange ganger fra mine norske venner når vi er på fest og jeg og noen tyrkiske kompiser av meg vi snakker, det vil si vi diskuterer og det kan være høy lyd, det kan være heftige diskusjoner, men det er det som gir mening for oss. Altså dette er det vi er vant med, det er helt normalt. Det at sitte rolig og prøve å holde seg tilbake, det fungerer ikke for oss. Det blir ikke ordentlig diskusjon, det får vi ikke noe ut av. Og det (å diskutere) er ikke ødeleggende for det båndet vi har i det hele tatt. Jeg tenker det er kanskje det motsatte, det forsterker det. Fordi vi deler, vi jobber med hverandre. Vi skaber felles meninger, gjennom å diskutere, mens her, altså min opplevelse er at folk (nordmænd) tenker at vi krangler, mens vi (bare) diskuterer politikk, fag.” *Mehmet*

”Altså først og fremst, så tenker jeg det er denne kulturelle forståelsen av hvem nordmænd er og hvem vi andre er [...] det er den kulturelle bagasjen som avviker fra hverandre. Det, jeg har sagt mange gange før er at jeg finner nordmænd litt kalde. Altså det bryter noen barrierer og få dette båndet (som fører til muhabbet). Tryggere, varmere, mer intime bånd, det er vanskeligere å få til med nordmænd.” *Mehmet*

Opfattelsen af nordmænd er at de ikke vil kunne opleve fænomenet på samme måde som tyrkere fordi samværsformen er anderledes i Norge.

Det er ikke så vanlig at nordmænd kommer sammen og snakker sådan som vi gør [...]. De er meget individualistiske. Har ikke så meget empati som vi har. Jeg mener det var så mærkeligt at første gang jeg kom hertil, så havde jeg min kuffert med mig og jeg prøvede at bære den og så lod personen foran mig bare døren smække foran mig. Han gik ind og lod døren smække i. I

Tyrkiet kan du ikke gøre det. Det ville være starten på et slagsmål, fordi du er nødt til at holde døren og lade den næste gå gennem.” *Mustafa* (min oversættelse)

Dette er et interessant moment i forsøget på at forklare muhabbet i en ny kontekst. Dette skal vi også vende tilbage til i senere i drøftelsen. Det virker her som om at Mustafa viser en generalisering af norsk kultur frem. Eksemplet fra da han kom til Norge første gang bliver generaliseret til at nordmænd ikke har lige så meget empati som tyrkere. Dette åbner op for en tolkning af at Mustafa ikke mener muhabbet er mulig i Norge fordi nordmænd og tyrkere er forskellige. Denne historie beskriver et indtryk en person sidder tilbage med efter at have oplevet en anden kulturel praksis, eller i denne sammenhæng en mangel på praksis med at holde døren for fremmede mennesker. Dette udenforskab gør at man kan forholde sig kritisk til en kulturs praksis (Derrida, 1976).

Mustafa bruger også religion som en mulig forklaring på hvorfor muhabbet er opstået i Tyrkiet og ikke i Norge.

”At gå i kirke og snakke med en præst er som en psykologisk institution [...] I Islam har vi ikke denne type institution. Du kan ikke gå til din Imam og fortælle dine mangler eller synder, fordi Imanen ikke vil hjælpe dig eller Imamen ikke vil tilgive dig, præsten vil tilgive dig [...] så jeg tænker at folk skabte at de skulle snakke med hinanden, som så skabte muhabbet. Og fordi du går til din præst og måske fortæller noget dårligt om dig selv og du da slapper lidt af måske, eller [...] du har delt det med nogen. Men i Islam kan du ikke dele det med Imamen og stole på ham, så du må stole på dine venner og du har derfor muhabbet med dem.” *Mustafa* (min oversættelse)

Det skal her tilføjes at der er snak om den katolske kirke og ikke den norske protestantiske kirke. Her bliver exosystemet fra den økologiske model igen synligt og viser hvordan Mustafa forsøger at finde mening, ud fra hvordan institutioner er bygget op i samfundet. Mustafas sammenligning åbner for en drøftelse af psykologers rolle i det norske samfund. Præster er i dag i mindre grad samtalepartnere for store dele af befolkningen. Dette kan være med at forklare hvordan psykologer har fået den position de nyder i Norge i dag. Dette studie har ikke som mål at drøfte om manglende tilstedeværelse af muhabbet i et samfund fører til at mennesker behøver psykologer, men det havde været en interessant hypotese at undersøge og et interessant forslag til anden forskning.

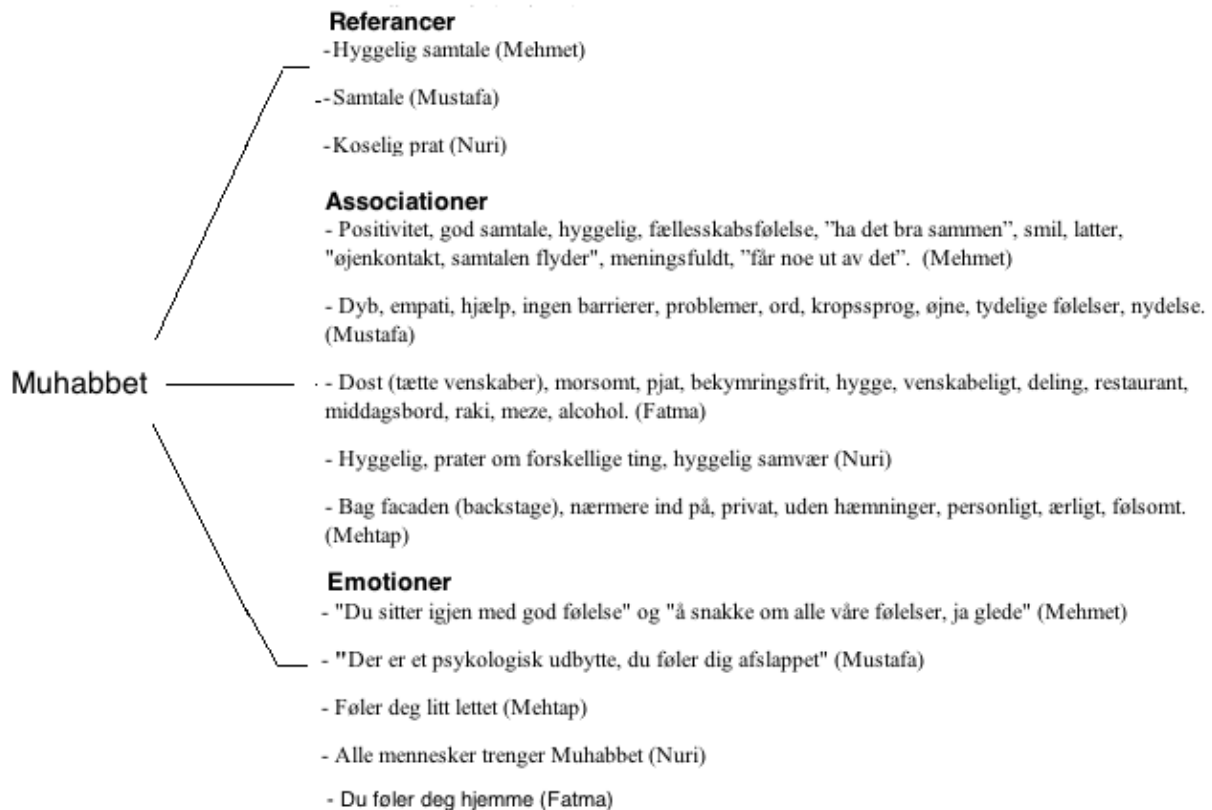
”Alle mennesker trenger Muhabbet, det er veldig viktig for et menneske, mener jeg. Dessverre hvis du ser, jeg skal ikke kritisere norsk mentalitet eller oppførsel, men du ser ofte hvis du går på café [...] nordmændene som sitter ved hvert sitt bord alene.” *Nuri*

Nuri som har boet i Norge i 54 år, oplever at nordmænd oftere sidder alene på cafe. Dette tolker han som en forskel mellem nordmænd og tyrkere. Implicit kan formuleringen med ”at alle mennesker trænger muhabbet” til ”nordmændene som sidder alene ved hvert sit

bord” tolkes som en bekymring for nordmænds psykiske helse eller en oplevelse af at nordmænd mangler muhabbet i deres liv.

Tredje led: En sammenfatning af meningsbærere

Muhabbet i Rommetveits model for indholdsord



En samlet forståelse og teoretisk tolkning af fænomenet muhabbet

Herunder gøres der rede for hvilken forståelsesramme studiet er kommet frem til om muhabbets betydning med udgangspunkt i informanternes udsagn og begrebsbrug. Samtidig vil forfatteren her opsummere sin tolkning af hvad informanternes fortællinger kan indebære teoretisk.

Muhabbet er en intim og personlig samtale, som opleves hyggelig og positiv og hvor en fælles forståelse er et grundpræmis. Ud fra sprogpsykologiens kommunikationsperspektiv anses muhabbet som et middel til at opnå vellykket kommunikation hvor det taleren gør fælles i stor grad også er det tilhøreren tolker. Denne tolkning kommer fra informanternes rapportering af aktiv brug af nonverbal feedback, som er helt centralt for vellykket kommunikation. Vellykket kommunikation er her defineret som at intentionerne til afsender til en hver tid fanges op af modtageren (Blakar, 2006; Rommetveit, 1972). Samtalen

indebærer foruden verbal kommunikation en del nonverbal kommunikation i form af øjenkontakt og deling af følelser gennem kropssproget. Det at aktivt dele sine emotionelle responser i samtale anses som en del af muhabbet og viser hvordan figur 3 (s. 13) med sin emotionelle komponent fanger op en vigtig del af afkodningen af indholdord og budskaber. Tyrkisk kultur kan derved tolkes som at praktisere større følelsesmæssig aktivitet i samtale, og ved at vise følelser opnås en mere effektiv kommunikation. Deltagere kan gerne drikke en kop kaffe, eller spise et måltid sammen under samtalen. Alkohol kan også være en del af muhabbet, men i mindre mængder. Dette tyder på at fænomenet er forbundet med den tyrkiske kulturs samling omkring vigtige medmenneskelige aktiviteter, som Rogoff (2003) med mange eksempler også viser er en vigtig vej til en forståelse af hvilke kulturelle værktøj som fremkommer i medmenneskelige ritualer og hvorfor disse er vigtige. Muhabbet gør at nære venner og familie kan give indspil og rette på opfattelser hos dig som de opfatter som forkerte. Dette tolkes som en vigtig del af en mere kollektivistisk forståelse af relationers betydning for individets udvikling i voksenalder som kan minde om Gardiner et al. (2008, pp. 36-41) brug af Vygotskij et al. (1978) ”*Zone of proximal development*” til at forstå hvordan børn udvikler sig ved hjælp af relationers støtte og vejledning. Det kan tolkes som muhabbet er en praksis som åbner for at denne støtte i større grad i tyrkisk kultur også finder sted i voksenlivet. Muhabbet vil for nogen indebære en dyb samtale om problemer og for andre en munter og positiv samtale om et lettere tema. Fælles er at samtalen fører til at deltagerne sidder lettede tilbage, afslappede og med en god og positiv følelse. Dette tolker studien som et resultat som skaber tilhørighed og en positiv psykisk opfatteles af dit nærmiljø. Muhabbet opstår automatisk med dine nære relationer uden at du reflekterer over det i hverdagen. Uden muhabbet i sit liv kan man føle sig alene med sine tanker og forblive udfordret i sine misopfattelser af sig selv og andre og det fører ensomhed og depression med sig.

Opsummerende drøftelse og videre implikationer

Kan *muhabbet*, et fænomen fra tyrkisk sprog og tradition, genskabes i Norge? Hvordan kan denne genskabning tage form og hvad kan den lære os om hvordan sprog konstituerer virkeligheder på tværs af kulturer?

Om muhabbet kan genskabes skal besvares i to omgange. Først spørgsmålet om det virker som informanterne beskriver muhabbet som et fænomen som eksisterer i samme form i det norske sprog. Derefter spørgsmålet om metoden muhabbet adskiller sig grundlæggende fra det tyrkiske fænomen. Som vi indledningsvis var inde på anser samfundspsykologien

sproget som en manifestation af foranderlige kulturelle praksis (Rogoff, 2003). Det vil i denne sammenhæng indebære at en oversættelse af muhabbet fra det tyrkiske sprog til det norske muligvis ikke vil kunne manifestere sig i norsk kultur og kontekst på samme måde som det var en manifestation i tyrkisk kultur. Den opsummerende drøftelse skal diskutere hvilke momenter der taler for og i mod at muhabbet kan genskabes i norsk kultur og hvordan muhabbet som metode kan forstås ud fra resultaterne over og andre dialogformer.

Kan muhabbet oversættes til en ny sproglig virkelighed

På nær Fatmas perspektiv, findes der en fælles referentiel repræsentation af muhabbet på norsk (og engelsk) i udvalget. Her beskrives fænomenet som en venlig og hyggelig (på norsk: koselig) samtale. Det er i den subjektive vurdering af hvad det er der opleves som hyggeligt at informanterne varierer.

Det er fortrinsvis i associationerne og det emotionelle indhold at de subjektive oplevelser skiller sig fra hinanden og hvor et holistisk billede af et tyrkisk fænomen åbner op for en tolkning og drøftelse af om norsk sprog og kultur har begreber og praksis som muhabbet passer ind i. Et vigtigt aspekt som kommer frem er at muhabbet er en implicit følelse og en fælles usagt forståelse af en oplevelse. Det ytres vanligvis ikke eksplicit verbalt når det opstår og informanterne rapporterer heller ikke at de direkte ytrer et eksplicit ønske om muhabbet ved brug af ordet muhabbet. Det sker automatisk uden at man reflekterer over det. Muhabbet vises dermed ikke vanligvis frem i verbalt sprog (og tolkes dermed ikke som noget informanterne planlægger), men hellere ved den nonverbale respons og feedback som opstår i en muhabbetisk samtale. Øjenkontakt og eksplicitte følelsesmæssige responser rapporteres som en vigtig del af muhabbet og tolkes som en del af den ”tavs kundskab” og det sprogpil som skaber reglerne muhabbet foregår indenfor. Helge Svare (2008) læner sig op ad filosofen Michael Polanyis (Polanyi & Prosch, 1975, p. 45) forståelse af *personlig kundskab* som Svare oversætter til ”tavs kundskab”, dette er de usagte lærdomme en kultur og et samfund giver os, med tanke på hvordan vi skal opføre os i en givet situation. Siden norsk og tyrkisk kultur indeholder forskellige typer tavs kundskab, vil informanterne i mit studie muligvis ikke tolke nordmænd som tilbøjelige til at begive sig ud i samtaler, de vil tolke som muhabbet. En tavs kundskab i Tyrkiet for eksempel er at holde døren åben for personen som kommer efter dig, mens du i Norge selv forventes at kunne åbne døren. En tavs kundskab i Norge er at du ikke debatterer højlydt med dine venner på en fest, fordi du da vil blive opfattet som at noget er galt i venskabet og ødelægge den positive stemning på festen. Tyrkere derimod opfatter dette som en del af processen mod at skabe stærke sociale bånd. I

informerernes vurdering af om muhabbet forekommer i Norge, bringer de deres egne oplevelser med muhabbet i Norge på banen. Nuri og Mehtap fortæller at muhabbet forekommer med nordmænd. Mehtap har levet i Norge hele livet og kender den tavse kundskab som findes i Norge. Nuri har været i Norge i 53 år og beskriver muhabbet med sin kone og hendes norske familie. Nuri nævner dog også at han oplever nordmænd som mere alene i deres liv. Mustafa og Mehmet beretter at de oplever nordmænd og norsk kultur som anderledes end tyrkisk og at dette hæmmer muhabbet, selvom Mehmet også er inde på at dette handler om opfattelser af hinandens kulturer og ”den kulturelle bagage” som man har med sig og tolker ud fra. Opfattelsen af det individualistiske og egoistiske Norge skal vi drøfte en mulig betydning af lidt senere.

Sprogspil er et begreb Wittgenstein og Tin (2010) introducerer os for, og som de bruger til at undersøge hvilke sociale og kulturelle praksis som styrer sprogbrug (Svare, 2008, p. 24). Den emotionelle feedback informanterne beskriver som en del af muhabbet stadfæster de regler som eksisterer i samtalen. Det at man skal være en aktiv aktør som tydeligt viser sine følelser, som Mustafa beskriver det, er en regel som er tavs. Den emotionelle feedback, kommer muligvis til udtryk på en anden måde hos nordmænd. Dette kan være en af grundene til at flere informanter oplever at nordmænd ikke i samme grad har muhabbet med hinanden, fordi de ikke forstår den norske muhabbet. De står udenfor og er uforstående i forhold til den gode samtale i Norge, på samme måde som nordmænd står udenfor den tyrkiske muhabbet. At observere en samtale mellem personer man ikke kender kan også være vanskelig at tyde, selv for personer som tilhører den samme kultur (Blakar, 2006). En kommunikationssammenhæng indebærer mange implicite forudsætninger for forståelse. En konsekvens af denne hypotese er at de usagte forudsætninger for at muhabbet skal opstå og tolkes som muhabbet, kræver en fælles kulturel baggrund. Ved denne tolkning vil muhabbet ikke opleves som samme fænomen for norsk-tyrkere, i Norge som i Tyrkiet.

Disse (mis)opfattelser af hinandens kulturer skaber en barriere som gør muhabbet vanskelig at opnå mellem personer med forskellige kulturelle baggrunde. Derfor må der muligvis en metode til, for at skabe et nyt rum for forståelse. Hvor den tavse kundskab (reglerne) gøres mere eksplicite og åbenbar for alle deltagere. Dette taler for at metoden (som et sprogspil med tilhørende regler) Almås og Benestad har udviklet er en frugtbar måde at fjerne kulturelle og sproglige barrierer. Det er dermed ikke sagt at målet med metoden muhabbet, er nøjagtig det samme som det mine informanter beskriver de opnår med tyrkisk muhabbet. Dette er et andet relevant spørgsmål som vi skal drøfte afslutningsvis.

En åbenbar forskel på hverdag og metode

Der eksisterer dog nogle åbenbare forskelle på en metode og en naturlig kontekst hvor samtaler opstår automatisk. I en metode planlægger man en ønsket konsekvens af de regler man laver. Dette vil føre til at muhabbet nævnes som et eksplicit mål og dermed vil det umiddelbare og naturlige forsvinde. En tyrker som inviteres til en samtale som norske terapeuter bruger dennes sprog til at beskrive, vil nok forholde sig skeptisk til at det faktisk er muhabbet som opnås i samtalen. Nordmænd og andre som ikke har et forhold til muhabbet, vil ikke have denne skepsis med sig. Dermed kan det antages at metoden muhabbet lettest kan bruges med folk som ikke har en forudindtaget ide om hvad muhabbet betyder. Dette kan være en udfordring for et af de ønskede mål med metoden, som blandt andet er at snakke om normer og grænser i forbindelse med seksualitet i en flerkulturel kontekst. Muhabbet er ikke blot en del af det tyrkiske sprog, men der findes varianter af begrebet også på arabisk, urdu, hindi, persisk⁸. Dette udfordres yderligere af at seksualitet er et vanskeligt tema for mange at snakke åbent om og at der nok findes personer som ikke oplever at det at snakke om vanskelige tematikker fører til en følelse af muhabbet. Dette betyder ikke at metoden ikke kan skabe en god atmosfære for at dele sit perspektiv, men det er ikke garanteret at det tyrkiske fænomen muhabbet vil være en dækkende beskrivelse for en samtale om vanskelige personlige temaer.

To andre åbenbare forskelle på metoden og samtalen på tyrkisk er antallet af samtalepartnere og graden af nærhed med de du snakker med. Studiet vil forsøge at drøfte implikationerne disse åbenbare forskelle kan have for metoden, men først en beskrivelse af metonymet for muhabbet og de to varianter af muhabbet studien vil forelå er tilstede i datamaterialet.

Et metonym for muhabbet i Norge

Flere informanter i dette studie rapporterer at en direkte oversættelse af muhabbet umiddelbart er vanskeligt, mens andre ikke nøler med at oversætte muhabbet. Hvad kan studiet sige om denne oplevelse af at muhabbet vanskeligt lader sig beskrive? Først skal det påpeges at Nuri, Mehtap og Mehmet er de informanter som har været længst i Norge og de nævner alle tre at en kaffesamtale kan minde om ønsket om at have muhabbet. Hvad kobles en kaffesamtale da på hos nordmænd? En kaffesamtale, i en hverdagslig norsk sammenhæng er

⁸ Der findes ord som ligner det tyrkiske ord muhabbet i flere sprog. Muhabbat findes i persisk, urdu, hindu og oversættes på engelsk til: Love, affection, kindness. På arabisk betyder maḥābba: affection.

ofte en del af en tidsafgrænset pause. De som deltager ved ofte på forhånd hvor længe pausen skal vare. Denne samtale kalder Helge Svare for den: ”*Sociale dialog, samtalen har ikke et mål udover at skabe et fællesskab, en større samhørighed, eller en større gensidig forståelse*” (Svare, 2008, p. 20). Hvis vi da skal opsummere om muhabbet kan oversættes, vil metonymet vise til at muhabbet kan oversættes sprogligt til en del af fænomenet. Samtidig tyder nogen af refleksionerne til informanterne på at muhabbet i Norge viser til en virkelighed som indebærer nogen andre tegn for samvær end tilfældet er i Tyrkiet. Metonym for muhabbet. ”Skal vi tage en kaffe” er et tegn for noget mere end det at drikke kaffe, men det dækker ikke hele fænomenet.

Dette leder opgaven ind på det klassiske dilemma formuleret af Sapir og Whorf ved det lingvistiske relativitetsprincip – *som går ud på at sproget en person er vokset op med, afgør hvordan hen opfatter virkelighedens grundlæggende struktur* (Svare, 2008, p. 29). En modsat tolkning er at muhabbet som fænomen, ikke er afhængig af at have et sprog som kan definere det, fordi en fælles oplevelse af glæde gennem samtale, er en fælles oplevelse alle mennesker på tværs af alle kulturer kender til. Dette er også en af tankerne bag Almås og Benestads ”projekt”:

”Den menneskelige erkjennelsesfysiologi - og dens muligheter og begrensninger” . I det så ligger det at mennesker fra alle kulturer har mulighed til å lære samme språk, hvis man blir flyttet på. Vi har noe sånn grunnleggende felles, vi har felles å oppfatte stort sett lys, varme, tyngdekraft [...] Jeg tror nok at vi har en sånn (felles) erkjennelsesfysiologi, vi har noen muligheter, vi har noen begrensninger. Der er noe her som heter kroppen, nervesystem, hormoner, som skaper noen rammer for opplevelse. *Almås*

Flere variationer af muhabbet

Et andet aspekt som komplicerer en direkte oversættelse til norsk er at det virker som om der eksisterer forskellige typer tyrkiske muhabbet. Fortællingen om den første oplevelse af en inderlig samtale med ens far, og fortællingen om en skypesamtale mellem to voksne kvinder som udfører dagligdagens gøremål, efterlader to vidt forskellige indtryk af hvad muhabbet er. Forfatteren mener disse groft set kan skilles fra hinanden i to typer subjektive oplevelser af fænomenet muhabbet.

1. Tung muhabbet: Samtale som er dyb, inderlig og som indebærer at snakke om vanskelige følelser og problemer. En eller flere parter lytter, hjælper, trøster og viser empati for hinanden i en samtale.
2. Let muhabbet: Samtale som er hyggelig og positiv og som indebærer en oplevelse af glæde og fællesskab mellem mennesker.

Den følelsesmæssige alvorsgrad i de temaer der tages op i en samtale, vil kunne placere samtalen i kategori 1 eller 2. Om samtalen indeholder negative følelser eller positive følelser er en anden måde at beskrive distinktionen på. Det kan virke som muhabbet her viser til to forskellige subjektive oplevelser og et spørgsmål opstår: *viser informanterne dermed til to gensidigt udelukkende fænomener?*

Den subjektive opfattelse Fatma repræsenterer siger eksplicit at muhabbet ikke skal være en afsløring af personlige problemer, men hellere et bekymringsfrit og positivt møde mellem mennesker. Det er kun denne ene informant som laver en så tydelig regel for hvad muhabbet kan indebære tematisk. For hende vil en samtale om personlige problemer ikke føre til en komfortabel situation hvor hun kan mærke på glæden ved at opleve en deling og et fællesskab. For hendes subjektive oplevelse lader det til at muhabbet udelukker temaer som føles vanskelige. Her vil et andet fænomen, dertlesmek, bruges til at repræsentere disse samtaler. For datamaterialet ellers, lader det til at muhabbet kan veksle mellem glæde, smil og latter til det dybe, alvorlige og hjælpsomme. Så længe samtalen i sin helhed opleves som et positivt fællesskab. Dette viser at mennesker kan forholde sig til fænomener på forskellige måder og at en konstruktion af et fænomens betydning kan variere mellem mennesker som snakker det samme sprog. Det at der eksisterer forskellige forventninger til hvad der opleves som en god samtale, vil kunne påvirke hvordan deltagerne i en muhabbetisk metode vil opleve delingen af sit perspektiv. Det kan tyde på at variationen i forståelser af muhabbet er lige så stor mellem informanter i studien, som mellem informanter af Almås og Benestads forståelse. Dette kan tyde på at en grundigere studie af muhabbets kulturelle og etymologiske ophav må til for at kunne stadfæste om metoden er en dækkende og repræsentativ forståelse af muhabbet. En anden måde at forstå metoden end ud fra fænomenet muhabbet er ved at sammenligne det med andre dialogformer.

Svare (2008, pp. 81-83) beskriver at dialoger kræver en målsætning med samtalen som må være deltagerne bevidst, men at denne kan ændres undervejs i en dialog for at bringe samtalen fremover. Dette minder om og tolkes også som tilfældet i en muhabbet som kan balancere frem og tilbage mellem den lette og tunge type.

Antal deltagere i samtalen

Forfatteren vil foreslå at muhabbets karakter også afhænger af hvor mange personer der deltager i samtalen. Det synes at Mustafa og Mehtap tænker mest på samtaler mellem to personer, når de skal genkalde en beskrivelse og deres konkrete minder om muhabbet. Dette leder til associationer som tyder på den tunge variant af muhabbet. Det virker for studiet

logisk at der opstår et mere personligt og intimt møde mellem mennesker hvis de er få og har sin fulde opmærksomhed rettet mod hinanden. En forståelse af de nonverbale signaler, som studiet tolker som et af præmisserne for at komme bag facaden, til et mere intimt modus kan forsvinde i mængden, når mange perspektiver og signaler er tilstede i en større gruppe. Her vil flere temaer kunne bringes op samtidig og dermed vil dynamikken og dybden i samtalen/samtalerne ændre sig. Med flere tilstede vil samtalen i højere grad kunne beskrives ud fra den lette variant, som er mere præget af at dele positivitet og glæde.

Antallet af deltagere vil kunne påvirke hvor vidt deltagerne er villige til at dele personlig information og lade barriererne falde. Det kan tyde på at datamaterialet viser at dybe, intime samtaler som oftest foregår med få personer tilstede. Dette taler for at en samtale med 8 fremmede personer i metoden muhabbet ikke kan forventes at føre til en tung muhabbet.

Grad af nærhed med samtalepartner

En anden påvirkning på hvilken variant af muhabbet der opstår er graden af nærhed med den du snakker med. Det nævnes af flere informanter at de forestiller sig muhabbet med deres nærmeste relationer. Ens forældre, bedste venner, kærester eller koner. Dette indikerer at muhabbet i stor udstrækning bekræfter relationer og tilhørighed til nærmiljøet og i mindre grad benyttes med bekendtskaber som befinder sig længere væk i det økologiske syn på mennesket (Bronfenbrenner, 1979). Det kræver et stærkt bånd at opnå en samtale uden barrierer, hvor tankerne flyder frit. Denne åbenhed for at dele en ufiltreret tankerække bliver dog også udfordret af formuleringer som at ”muhabbet ikke er en selv-afsløring” og at samtalen indebærer ”at få ned hævningerne sine, ikke alle da”. Der findes information som ikke deles selv i en muhabbet for enkelte informanter. På den ene side åbner fænomenet en mulighed for at dele sin sårbarhed og følelser med nære relationer og ikke blive dømt, men hjulpet og støttet. På den anden side vil noget være for personligt til at kunne deles. Dette tyder på at Vygotskijs teori om at børns udvikling gennem sine relationer, af en informant ikke er en del muhabbet.

I den anden ende af denne skala af nærhed, har vi oplevelsen til Nuri under sin togtur, hvor han fortæller om sit møde med en dansk fremmed som han begav sig ud i muhabbet med. Her får vi et indblik i hvordan mennesker som ikke længere har sit nærmiljø tilgængelig, muligvis er mere åbne og har et behov for at dele sine oplevelser med andre mennesker som viser forståelse for deres ønsker og behov. Baumeister et al. (1995) foreslår at mennesker har et behov for et vist antal nære relationer og når behovet er opfyldt vil vi have mindre tilbøjelighed til at opsøge nye relationer og muligvis også dermed muhabbet med fremmede?

En god følelse af tilhørighed afhænger af at have et vist antal nære relationer man kan have muhabbet med. Baumeister og Leary foreslår også at nære relationer kan erstattes med nye bekendtskaber. Denne hypotese passer godt sammen med Nuris fortælling. Han er i sin fortælling alene og går en usikker fremtid i møde, uden nære relationer i Norge. Derfor vil han kunne føle tilhørighed til damen i toget. *Informanterne har forskellige præferencer og livssituationer som de refererer til i deres genkald af minder om muhabbet.* Fatma fortæller at hun har muhabbet over skype og fortæller også at hun ikke tænker muhabbet er mulig med sine norske kollegaer. Eksemplerne viser at den variant af muhabbet der fremtræder afhænger af en følelse af nærhed til personer man samtaler med og om en generel følelse af tilhørighed til nærmiljøet er tilstede. Studiet tolker det sådan at med nye bekendtskaber vil muhabbet nok oftest opstå i den lette variant.

Med dette taget i betragtning virker det som en udfordring for metoden muhabbet at få personer som oplever en tryk følelse af tilhørighed til at deltage åbent i en tung variant af muhabbet. Den lette varianten er enklere at realisere. At komme til et inderlig stadie i en samtale med fremmede mennesker, virker umiddelbart usandsynligt.

Hvis så studiet skal opsummere, kan det synes at der findes visse begrænsninger for en sproglig oversættelse af fænomenet og at metoden muhabbet ikke vil dække hele det fænomen informanterne viser til. Hvis metoden muhabbet da ikke kun er muhabbet, hvordan kan vi da beskrive hvad metoden indebærer? Dette kan vi gøre ved at sammenligne muhabbet med andre former for samtaler og dialog.

Implikationer andre dialogformer har for forståelsen af metoden muhabbet

Muhabbet tolkes i dette studie som en samtale. En samtale som indebærer en dialog mellem personer. Dialogen er et fænomen som er beskrevet og forsøgt defineret af blandt andre Svare (2008) I sin bog ”Den gode samtalen – kunsten å skape dialog” beskriver filosof Helge Svare forskellige dialogtyper. Den dialogtype som den tyrkiske muhabbet efter alt at dømme minder mest om er den sociale dialog, som blev beskrevet herover. De andre dialoger som opremses er indsigt dialoger, beslutningsdialoger, forsoningsdialoger og kreative dialoger (Svare, 2008, p. 20) Fælles for disse fire er at Svare definerer de ud fra ønskede mål med dialogen. Målene beskrives som:

- at opnå større indsigt om et bestemt tema,
- at komme til enighed i en gruppe om at træffe en fælles beslutning,
- at skabe en forsoning mellem flere parter og
- at føre til kreativitet som kan udløse nye tanker og løsningsforslag.

Svare præsenterer også flere metoder for at skabe disse forskellige dialogtyper, som kan opnå forskellige resultater og som indebærer konkrete regler. Dette fokus på resultater kan minde os om responsen informanten Mustafa giver på spørgsmål om hvordan muhabbet forholder sig til dialog, hvor han også nævner at dialoger skal have et resultat som mål, mens muhabbet har som hovedopgave at føre til et fællesskab og at deltagerne føler sig afslappede. Dialogtyperne Svare beskriver som kan kaste lys over metoden muhabbet er:

Den konfliktløsende dialog

Denne forsoningsdialog tager udgangspunkt i at to parter er i en konflikt og at en samtale med nogle enkle regler kan åbne op for forsoning. I den konfliktløsende dialog vil en mægler hjælpe parterne med at opretholde en stemning i mødet som fører større forståelse for begge parter perspektiv med sig. Det første skridt er dermed at begge parter får anledning til at fortælle om sit syn og perspektiv på konflikten. Hvad udløste den, hvorfor var dette udløsende? Dette skal gøres så konkret som muligt og mægler vil prøve at undgå generaliseringer. Mægler vi også prøve at få den anden part til at fortælle om hun forstår det følelsesmæssige indhold i det den anden part har formidlet (Svare, 2008, p. 157). Svare, beskriver at denne struktur i samtalen ofte vil ændre konflikten til et stadie hvor dialog kan træde frem. I fastlåste konflikter vil der ofte skabes en tilskuereffekt, hvor parterne på hver sin side observerer hinanden uden at forholde sig til hinanden som ligeværdige samtalepartnere. Hans Skjervheim har beskrevet dette i sit essay ”Deltakar og tilskodar” (Skjervheim, 2002). At være tilskuer distancerer dig fra objektet du observerer. Hvis du har et negativt billede af objektet, beskriver Skjervheim at tilskuereffekten forstærker det negative indtryk og dermed konflikten. En konfliktløsende dialog skal hjælpe til at begge parter hellere deltager i processen og begynder at se fremover.

Den bohmske dialog

Den bohmske dialog kan beskrives som en dialog som skal skabe kreativitet og at en gruppe mennesker kan se på paradokser i sit liv og samfundet generel med nye øjne. Dialogen skal bryde de skindsandheder (*doxa fra Platon*) som mennesker tror på ned (Bohm et al., 1996). Dette aspekt er fælles med den neosokratiske dialog. Denne metode henviser til fysikeren David Bohm. Han var længe en videnskabsmand indenfor den positivistiske forskningstradition, hvor forskere i stor grad benytter deres virke til at modbevise det andre før har sagt. Positivistisk forskning er bygget op omkring en debat om hvad der er sandt. Den kumulative proces hvor forskningsresultater sammen kommer

nærmere sandheden om fysiske realiteter har som udgangspunkt at forskere er skeptiske til hinandens resultater (Bohm et al., 1996). Denne skepsis leder til en kultur præget af diskussion og debat. Bohm påpeger at samme samtalekultur kan observeres i samfundet generelt og fører til kriser og i værste fald krige. Meningsmodstandere er optaget af de enkelte momenter og formår ikke at se helheden (Svare, 2008). Bohm foreslår at dialog er en mere frugtbar vej frem og at dialog frem for diskussion i større grad vil åbne op for nye forståelser og kreative løsninger på alt fra personlige til globale problemer. Bohm ville skabe en ny bevidsthed. En bevidsthed mere dialogisk i sin natur. En kerne i Bohms argumentation er at mange tilstande både mellem mennesker, og mellem nationer beskrives som problematiske. Et eksempel kunne være; *det er et problem at en mor ikke føler at hendes barn tager hendes behov alvorligt i relationen*. Et andet problem kunne være; *det er et problem at nationer kæmper om de samme resurser*. Bohm mener vores bevidsthed er styret af, i for stor grad, at se på disse eksempler som problemer, frem for at se det som paradokser (Bohm et al., 1996, pp. 61-68). I paradokset vil den dialogiske sandhed få plads og begge parter er nødt til at indse at man er gensidig afhængige af hinandens forståelser og burde tilnærme sig hinanden dialogisk for at finde en fælles forståelse af paradokset, som ikke fører til brud i relationen og negative konsekvenser for begge parter.

Ophavet for den Bohmske dialog var en konference hvor forskere skulle fremlægge deres resultater. I starten af konferencen var alle optagede af at forsvare deres egne resultater og angribe andres, men efterhånden som forskerne lærte hinanden at kende tog en mere venskabelig holdning over. Det var vigtigere at opretholde en venskabelig tone end at forsvare sine egne postulater. Denne udvikling blev et vendepunkt for Bohm og han så et stort potentiale i dialogen, som kunne overgå den konkurrence og præstationsprægede stemning han kendte så godt fra forskningsmiljøet (Svare, 2008). En Bohmsk dialog skal bestå af mellem 20-40 personer, som sidder i en cirkel. Disse skal repræsentere samfundet som en form for mikrokosmos. En mødeleder skal introducere dialogen for deltagerne og invitere til en dialog om dialogen. En samtale om hvordan man vælger at samtale. Efter indledningen, trækker lederen sig tilbage og lader gruppen overtage styringen og selv vælge et tema. En central del af dialogen er frustration over hvordan dialogen forløber. Denne frustration skal så lede til en bevidstgørelse om hvorfor konflikter opstår og hvad der skal til at undgå dem. Målet med den bohmske dialog kan beskrives som at øge bevidstheden om hvordan konflikter mellem forskellige perspektiv skygger for en bredere forståelse af helheden. (Svare, 2008, pp. 177-184). En kritik Svare nævner mod den bohmske dialog er at ordstyreren skal trække sig

tilbage og i størst mulig grad lade gruppen selv styre ordskiftet. Svare mener ud fra egne erfaringer at dette ofte fører til kaos og uorden i samtalen, som ikke nødvendigvis er en konstruktiv frustration som fører den bevidsthedsændring, som Bohm ser for sig.

Den neosokratiske dialog

Som navnet tilsiger har denne indsigt dialogen filosofiske rødder tilbage til Sokrates. Svare beskriver at dialogen har flere målsætninger, men jeg vil tolke metoden som hovedsageligt optaget af at fremme indsigt om et konkret tema som er valgt for dialogen. I Platons nedskrivninger om Sokrates snakkede han med mange mennesker og tog udgangspunkt i at alle mennesker på tværs af samfundslag har muligheden for at opnå en dybere og mere filosofisk forståelse af spørgsmålene som er vigtige i livet. Neo henviser til at denne dialog er ny og kommer efter den sokratiske dialog. Det største skel, i det nye, er at filosoffer som skal lede den neosokratiske dialog i stor grad skal lade deltagerne styre og ikke lægge for mange indholdsmæssige præmisser for samtalen. Den neosokratiske dialog er ifølge Svare (2008, pp. 159-176) beskrevet første gang af filosofen Leonard Nelson ((L. Nelson et al., 1965) i (Svare, 2008)). Et mål med dialogen er at deltagerne får en større indsigt i et spørgsmål som de selv har været med til at formulere og som har relevans for deres hverdag. En filosof vil være ordstyrer for samtalen, men holde sig i baggrunden og få deltageres perspektiver til at træde frem. Ordstyreren skal ikke citere filosofiske værker, eller fungere som et sandhedskompass i dialogen, men bidrage med at stille nye opfølgningsspørgsmål hvis dialogen går i stå. Dialogen tager gerne udgangspunkt i problemer deltagerne oplever og har et fælles indtryk af, er vigtige spørgsmål i livet. Metoden spørger ind til konkrete erfaringer deltagerne har med spørgsmålet og her bedes fortælleren af historierne om at være den aktive part og berette om sin egen konkrete oplevelse med spørgsmålet. Svare nævner som et eksempel spørgsmålet: ”Hvad er mod?”. Her vil deltageren blive bedt om at beskrive et eksempel hvor de selv har været modige. Der må være en nærhed i historierne som giver deltagerne en forankring til samtalen. Ud fra hinandens historier vil dialogen så bevæge sig videre, vælge en specifik historie som gruppen mener reflekterer tema bedst og begynde at reflektere dybere over dens indhold. Et af målene er derved at opnå det som kaldes *regressiv abstraktion*. Dette betyder at opnå en dybere forståelse og tvivl til de antagelser vi ukritisk slutter os til i hverdagen uden at tænke over det. At udfordre den tavse kundskab. En specifik hændelse eller erfaring, skal bruges til at danne et større billede og generalisering om for eksempel mod. I refleksionen er det vigtigt at deltagerne opretholder en skepsis og tvivl til spørgsmålet og historien som er valgt ud. Denne tvivl vil bidrage til øget indsigt, men skal

også føre til en konsensus omkring hvad spørgsmålet i bund og grund handler om. Metoden har dermed et konkret mål om at skabe konsensus. Ikke konsensus som udvisker mangefold, men at forskellige opfattelser undersøges på en systematisk måde. Svare beskriver at han selv har deltaget i en neosokratisk dialog om respekt, med deltagere fra forskellige kulturer. Her opleves dialogen som at den både gav de norske og udenlandske deltagere et mere konsensuspræget indtryk af hvad respekt betød for dem. En fordom hos ikke-nordmænd var at nordmænd i mindre grad er optaget af respekt, men dette blev gennem dialogen ændret til en fælles forståelse af hvordan respekt kommer forskelligt på tværs af kulturer og at respekt dermed også er vigtigt hos nordmænd.

Muhabbetisk metode/dialog

”Tanken om at det finnes slike regler åpner også for tanken om at man kan utvikle nye dialogformer, eller varianter av dialogformer, som er spesielt tilrettelagt for spesielle situasjoner ved å formulere særskilte regler dialogen skal følge.” (Svare, 2008, p. 24)

Citatet overfor fra Svare bærer projektet med at skabe en metode af fænomenet muhabbet. Benestad og Almås' metode har som formål at genskabe en stemning af kærlighed og respekt som deltagerne selv oplever, kan åbne for en mulighed for at skabe et fællesskab mellem fremmede mennesker og give disse en mulighed til at øge deres forståelse af begreber og andre kulturelle perspektiver. Citatet under fremviser en del af hensigten med og baggrunden til metoden.

"never ask about culture, never ask about religion, ask about wishes and needs, then you can have answers you can understand". Og jeg tror det er litt sånn ideologi, at vi tenker at mennesker har noe grunnleggende felles, som vi kan møtes på, bakenfor religion og bakenfor kultur og det er nok også vår opplevelse når vi har reist veldig mye og møtt mange forskjellige folk, at vi alltid finner noe felles.” (Almås, 2014)

En tyrkisk muhabbet kan bedst beskrives som en social dialog, men hvordan kan vi beskrive muhabbet som en metode, ud fra eksemplerne på andre dialoger over? Metoden muhabbet har mange lighedstræk med dialogerne over. De principper dialogerne tager udgangspunkt i er fælles med det Almås og Benestad formidler i det af studiets interview med dem. Det at lade alle deltagere forklare deres perspektiv uden at blive konfronteret, minder om forsoningsdialogen. Det at føre til større indsigt om et tema og forandre opfattelser minder om den neosokratiske dialog. Det at ændre deltagernes bevidsthed og indgang til dialog minder om den bohmske dialog. Den første nuance vi dog er tvunget til at pege på i forhold til disse tre er at muhabbetten er en dialog, men at dialog ikke nødvendigvis er muhabbetisk (Benestad, 2014). Dette betyder at en muhabbet har som hovedmål at skabe en stemning af

muhabbet (kærlighed og respekt for at bruge Almås og Benestads begreber) og ikke at opnå de praktiske resultater metoderne over er ude efter. For at kunne være sammen på ”muhabbetisk vis” må man ikke overkommunikere de forudindtagne sproglige ideer man tager med sig ind i muhabbet (Almås, 2014). Meningen med muhabbet er at være sammen, dele og skabe en ny forståelse, ikke at opnå et praktisk resultat som man afslutningsvis i samtalen kan opsummere og blive enige om var resultatet. Samtalen er en proces som kan skabe et rum for ny forståelse, som deltagerne muligvis kan tage med sig og gruble videre over, hvis de føler for det. Det kan, muligvis af samme grund, tolkes som om informanterne i denne studie er skeptiske til en invitation til Benestad og Almås’ muhabbet, netop fordi den emotionelle tilstand muhabbet indebærer, ikke er noget man kan planlægge og forudse skal ske i fremtiden med et uvist antal fremmede. Dette kan muligvis være ”magien” (Benestad, 2014) eller det uforklarlige ved muhabbet. Placer mennesker sammen i en accepterende kontekst, hvor de ikke bedømmes men berømmes og du vil skabe et inkluderende altruistisk fællesskab som har positive emotionelle resultater. De praktiske mål virker til at være sekundære mål i metoden. Ved at skabe en venskabelig og hyggelig tone mellem fremmede mennesker i en gruppe muliggøres det at deltagerne åbner sig op og kan lære af hinanden.

”Fordi at muhabbeten representerer en spesiell form for læring, fordi du lærer om den andres indre verden og fordi vi er i stand til å lære er vi også i stand til å forandre. Uten læring, forandrer vi ingenting. Vi må jo lære om noe ikke er hensiktsmessig, det du tenkte før, eller du må lære at du tok feil, eller at du har et begrenset syn på ting, så det er en læringsform også. Det syns å være en ganske potent læringsform, fordi det er en type læring som vi ofte ikke får, fordi at den andre ofte blir...hvis den andre tilhører en viss kultur, så blir den andre bare en del av "de andre", "de derre" og det skjer ingen læring. Mens i dette møtet så skjer det en læring og når der skjer en læring, da kan det skje en holdningsendring, en emosjonell endring.”
Benestad

Selv om en muhabbet skal få mennesker til at lytte og ikke dømme hinandens perspektiver, vil metoden også have som mål at bidrage til en dybere forståelse af hvordan andre mennesker tænker om et tema. Dermed vil metoden også kunne karakteriseres som en indsigt dialog, som minder om den neosokratiske dialog. Her opstår en mulig udfordring for metoden. Hvilke specielle situationer og resultater er metoden muhabbet ment for? Ved at skulle føre til større indsigt, vil deltagerne i en norsk kontekst kunne tolke muhabbet som en dialog hvor man må præstere. I den neosokratiske dialog vælges *en* historie ud som udgangspunkt for videre refleksion. Denne udvælgelse sker ikke i muhabbet. Men i den præstationskultur vi befinder os i, i Norge, vil metoden være afhængig af at ordstyrer for samtalen, klarer at indlede til samtalen på en måde som skaber en fælles forventning hos de som deltager, om at her er det åbent for alle bidrag og at samtalen ikke handler om at præstere

bedst, men at skabe noget sammen. Dette minder lidt om den neosokratiske dialog hvor en filosof skal vejlede gruppen på vej i dialogen. I muhabbet vil ordstyreren dog i modsætning til filosofen, som trækker sig tilbage og deltage på lige fod med de andre efter sin indledning. Denne rolleforandring kan påvirke dynamikken i gruppen og ordstyreren kan have en stor indflydelse på hvordan dialogen forløber til at deltagerne selv lærer af metoden og indser dialogens værdi.

Individualismens og egoismens implikationer for muhabbet

Nafstad et al. (2012) viser hvordan det norske sprog har forandret sig i mediediskursen de sidste 30 år. Ord som fælles, solidaritet, vi og os bruges i mindre grad nu end før. Dette tolker forfatterne som et bevis på den neoliberale ideologis påvirkning af vores sprog. Den samme ideologi gør sig muligvis også i nogen grad gældende i Svares syn på dialog. Svare indleder sin bog med at beskrive forskellige dialogtyper (se side 41). Den sociale dialog beskrives i et tillægsafsnit som ikke sidestillet med de andre dialogtyper, som skal være udgangspunktet for at drøfte ”den gode samtale”. Dette kan tolkes som et kulturelt greb, som viser en norsk/vestlig kulturel forståelse af at dialog skal have praktiske resultater. Hvor man er optaget af at dialoger skal have praktiske formål, som er mere definerbare, end blot det at skabe emotionelle/relationelle fællesskaber. Dette kan også beskrives ud fra følgende citat fra bogen:

”Du lytter altså ikke for å gjøre den andre en tjeneste. Du lytter ikke for å være ”grei”. Du lytter fordi du selv trenger det, fordi lyttingen gir deg informasjon du kan dra nytte av, fordi det den andre sier kan hjelpe deg å avsløre misforståelser som du har vært fanget i, utvide synsfeltet ditt og gjøre deg til et klokere menneske” (Svare, 2008, p. 81)

Svare, beskriver dialogen som helt essentiel for at mennesket skal kunne leve konsistent og trygt i forholdet mellem jeg og du. På en måde hvor dialektikken mellem mine tanker og dine tanker vejes lige tungt og gives en fælles værdi. Hvis alt jeg tænker bare har relevans for mig forsvinder den relationelle mening med livet. Tale er en forlængelse af tanken, som gør tanken mere ægte. Og det er i dialogen at den virkelige sandhed opleves, ved at mine tanker vejes tungere fordi du lytter. Det at blive lyttet til gør noget ved det der bliver sagt, det åbner op for en mere distanceret refleksion over indholdet (Svare, 2008). Citatet over beskriver dog en form for egoistisk motivation for at begive sig ud i dialog. Denne etnocentriske kulturelle opfattelse af motivation mener jeg kan tolkes ud fra det der blev nævnt indledningsvis i studiet, nemlig at mennesket anses som grundlæggende egoistisk i det vestlige menneskesyn og den hegemoniske diskurs i dag. Forfatteren mener i lighed med Nafstad (2004) at der findes en altruistisk motivation hos mennesker. Forfatteren vil foreslå at

denne altruisme kommer til udtryk i forskellig grad og på forskellig vis på tværs af kulturer som Rogoff (2003) også viser med sine eksempler på for eksempel barneopdragelse på tværs af kulturer. Muhabbet, kan tolkes som en altruistisk kulturel praksis som skal styrke et nærmiljø. I det dialogiske syn på mennesket, hvor ingen tanker og motiver tolkes som at være fuldt og holdent dine egne, vil også den altruistiske del af mennesket få en plads. Af den grund er det et paradoks at Svare selv formulerer at det at lytte er ment for dig og ikke for at være ”grei” eller ”gøre andre en tjeneste”. Svare beskriver selv den dialogiske sandhed som afhængig af det relationelle, men jeg mener han her går i en fælde, han klarer ikke at distancere sig fra den hegemoniske individualistiske diskurs. Altruisme indebærer at være til for andre, ved at andres tanker og problemer bliver dine egne, uden at du laver en vurdering af ”hvad får jeg ud af dette”? Dette kan forstås i tråd med en informants oplevelse af at nordmænd har mindre empati netop fordi præstationskulturens fokus er rettet mod hvad jeg kan få ud af mine aktiviteter. Forfatteren vil foreslå at tyrkisk muhabbet advokerer et menneskesyn hvor altruismen tages mere for givet og er en tavs kundskab i menneskeligt samvær. Metoden muhabbet kan måske bruges som en øvelse i empati hos mennesker i vesten, men dette kan også være en kritisk side ved at tage muhabbet ud af sin kontekst. Det altruistiske udgangspunkt i den ”tunge muhabbet” med hjælpsomhed og empati som præmisser, kan i en norsk kontekst kan blive mere fokuseret på at skabe ”lykke” og glæde hos den enkelte og ændre betydningen til kun at indeholde den ”lette muhabbet”. Svare nævner at nogle dialoger har emotionelle mål. Et eksempel er forsoningsdialogen, hvor en konkret følelsesmæssig forsoning er målet, men er den sociale dialog ikke også et eksempel på en dialog som opnår vigtige følelsesmæssige mål? Nemlig det at føle tilhørighed i en samtale uden at måtte præstere. Føle en subjektiv tilfredshed med sin tilstedeværelse i sit nærmiljø. Sociale dialoger fremstår for forfatteren som selve limet i et nærmiljø. Det er i disse dialoger at relationer plejes og holdes ved lige og at tilhørighed bekræftes.

Mindfulness som en parallel til muhabbet

Et andet eksempel på at nogle kulturer udvikler metoder eller vaner som kopieres af vesten er i eksemplet med mindfulness, eller opmærksomt nærvær som det ofte oversættes til (Madsen, 2013). Madsen (2013) hævder i sin bog ”Det er innover vi må gå” at den oprindelige betydning af mindfulness forandres i vesten. Mennesker i vesten der har en individualistisk livshorisont og efter Madsens mening er apatiske i deres samfundsengagement (med henvisning til miljøkampen) og Madsen stiller spørgsmålet; hvad mindfulness gør ved dette engagement? Hvordan skal vi redde klimaet hvis vi alle henvises

til at se indover i selvet før vi ser udover på for eksempel miljøet? Kan det hænde at en del som begiver sig på en rejse ind i selvet for at skabe en indre balance ikke magter også at rejse ud for at skabe en ydre balance i miljøet? Det antages at når man mestrer metoden mindfulness, at individet da automatisk vil bruge sin nyvundne energi og ro til at forandre sin samhandling med omgivelserne. Jeg tror det er vigtigt at forholde sig kritisk til denne hypotese.

Det er et alment ordsprog i vesten at *du må forandre dig selv før du kan forandre andre*. Muhabbet indebærer at forandring sker i relationer og at en positiv forandring for et "selv" er afhængig af en dialog med andre perspektiver. Man skal ikke underkende at når man introducerer muhabbet for nordmænd også står i fare for at muhabbet vil ændre betydning. Dette ligger i begrebers natur, at når de tages i brug af nye grupper mennesker vil de kunne forandre sig. Hvordan denne eventuelle nye betydning af muhabbet vil ændre fænomenet må tiden vise. Studiet vil dog foreslå at metoden muhabbet er et frugtbart indspil til en norsk virkelighed som i stor grad er præget af at individet må hjælpe sig selv. Madsen (2014) kritiserer bl.a. den selvhjælpslitteratur, som flere psykologer har kommet med bidrag til (Brorson, 2012; Røysamb, 2013). Administreringen af egen helse vha. selvhjælpen, kan muligvis gå på bekostning af et af fundamenterne for at have god helse, nemlig gode relationer som bekræfter tilstedeværelsen i livet gennem blandt andet *muhabbetiske* samtaler. Ved at blive for optaget af sig selv mister man evnen til at indgå i dialog og bruge samtaler med sine relationer som en hjælp i livet, er en hypotese denne studie har berørt. Studiet vil stille spørgsmålstegn ved om ansvaret for at administrere vores egen lykke, helse, ambitioner, relationer og følelser skal lægges udelukkende på individets egne skuldre? Det kan få konsekvenser for det moderne vestlige menneskes oplevelse af fællesskab, empati og gode samtaler med vores medmennesker og muligheden til at få udløb for vores altruistiske motivationer (Nafstad, 2004).

Konklusion og forslag til videre forskning

Resultaterne i denne opgave viser at der findes forskellige subjektive oplevelser af hvad en muhabbet indebærer blandt tyrkere bosat i Norge. Dette viser at man kan miste vigtige nuancer i sin forståelse af et fænomen hvis man baserer sin forståelse på et eller et fåtal menneskers subjektive vurderinger. Dette betyder ikke at nogen tager fejl, men at relationelle fænomener er komplekse. At forstå andre kulturers praksis kræver at man sætter sig godt ind i baggrunden for at en praksis er opstået og hvad den betyder i dag (Rogoff, 2003). Dette studie har taget udgangspunkt i 5 norsk-tyrkeres oplevelse. Et mere omfattende

studie må til hvis man skal kunne sige noget dækkende om muhabbetens etymologiske og kulturelle oprindelse. Da oversættelsen af muhabbet til en metode er gjort ud fra et positivt ønske om at bidrage til forøget forståelse mellem mennesker vil nuanceforskelle dog ikke tolkes som at metoden vil have negative resultater, men nuancerne kan have implikationer for hvordan metoden kan tages i brug i flerkulturelle kontekster. Begrebet er ladet med mening og hvis deltagere har en idé om hvad begrebet betyder forud for deltagelse vil det kunne påvirke udbyttet af samtalen. Dette anses specielt som tilfældet hvis temaet i samtalen skal være sensitivt.

Muhabbet kan forstås som en dialogtype i samme forstand som Helge Svare beskriver forskellige dialogtyper. Studien mener at fænomenet muhabbet i sammenligning med andre dialoger minder mest om den sociale dialog som optræder i sine naturlige kontekster, mens metoden muhabbet også har lighedstræk med den neosokratiske dialog. Metoden vil muligvis med rette kunne kaldes for en variant af neosokratisk dialog, som har lignende målsætninger, nemlig at skabe større indsigt hos en gruppe mennesker ved at have dialog om et bestemt tema. Hovedmålet med metoden muhabbet virker ud fra det sekundære interview dette studie har gjort dog at være og skabe gode og trygge relationer i et fællesskab. Velviljen, hjælpen og empatien Almås (2014) citeres på indledningsvis, minder om ingredienserne i den tunge variant af muhabbet. Dette tænker jeg ikke nødvendigvis vil være det emotionelle resultat alle deltagere i en ”*muhabbetisk dialog*” vil opnå. Dette vil efter alt at dømme afhænge af hvilke deltagere metoden bruges med, om de har et behov for at åbne sig for fremmede og hvilket tema som vælges. Studiet foreslår at muhabbet som metode bør studeres nøjere i sin anvendelse i flere kontekster og med forskellige mål for øjet. Begrebet kan medføre til forskellige oplevelser og en tung og en let muhabbet vil kunne bruges til forskellige formål. For at finde ud af hvilken hensigt metoden har for forskellige mennesker og kontekster bør dette studeres systematisk. Dette skal gøres for at finde ud af om de regler og rammer samtalen indeholder med fordel kan ændres ud fra hensigten og gruppens deltagere. Vil ordstyreren kunne trække sig mere tilbage i en muhabbet som ikke indebærer emotionelt tungt ladede temaer? Kan et specifikt bidrag fra den første samtalerunde reflekteres dybere over i anden runde, for at opnå mere konsensus om en fælles forståelse og *regressiv abstraktion*? Dette kunne være interessante spørgsmål at få besvaret for at finde ud af om muhabbet har en unik effekt afvigende fra den neosokratiske dialog og sociale dialog og dermed kan kaldes et eget bidrag til samlingen af dialoger som er beskrevet i den norske litteratur af f.eks. Helge Svare.

Litteraturliste

- Andersen, Tom. (1996). *Reflekterende processer : samtaler og samtaler om samtalerne* (2. udg. ed.). København: Dansk psykologisk Forlag.
- Baumeister, Roy F, & Leary, Mark R. (1995). The need to belong: desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological bulletin*, 117(3), 497.
- Blakar, Rolv Mikkel. (2006). *Språk er makt*. Oslo: Pax.
- Bohm, David, & Nichol, Lee. (1996). *On dialogue*. London: Routledge.
- Bronfenbrenner, Urie. (1979). *The ecology of human development: experiments by nature and design*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bronfenbrenner, Urie. (1994). *Human Development, Bioecological Theory of*: Elsevier Ltd.
- Broom, Alex, Hand, Kelly, & Tovey, Philip. (2009). The role of gender, environment and Individual biography in shaping qualitative interview data. *International Journal of Social Research Methodology*, 12(1), 51-65. doi: 10.1080/13645570701606028
- Brorson, Hanne. (2012). *Tankevirus*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Chapman, E., & Smith, J. A. (2002). Interpretative Phenomenological Analysis and the New Genetics. *Journal of Health Psychology*, 7(2), 125-130. doi: 10.1177/1359105302007002397
- Chomsky, Noam. (1965). *Aspects of the theory of syntax* (Vol. 11). Cambridge, Mass: M.I.T. Press.
- Cieurzo, Cori; Keitel, Merle A. . (1999). *Ethics in Qualitative Research. Using Qualitative Methods in Psychology*. SAGE Publications, Inc. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, Inc.
- Derrida, Jacques. (1976). *Of grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Fugelli, Per; Solbakk, J. H. (2003). Forebyggennde selvransakelse. doi: <http://tidsskriftet.no/article/834622/>
- Gardiner, Harry W., & Kosmitzki, Corinne. (2008). *Lives across cultures: cross-cultural human development* (4th ed. ed.). Boston: Pearson.

- Giorgi, A., & Giorgi, B. (2008). Phenomenological Psychology. In C. Willig, & W. Stainton-Rodgers (Eds.) *The SAGE Handbook of Qualitative Research in Psychology*. (pp. 165-179): London, England: SAGE Publications Ltd.
- Gripsrud, Jostein. (2002). *Mediekultur, mediesamfunn* (2. utg. ed.). Oslo: Universitetsforl.
- Guba, Egon G, & Lincoln, Yvonna S. (1994). Competing paradigms in qualitative research. *Handbook of qualitative research, 2*, 163-194.
- Kvale, Steinar, Brinkmann, Svend, Anderssen, Tone Margaret, & Rygge, Johan. (2009). *Det kvalitative forskningsintervju* (2. utg. ed.). Oslo: Gyldendal akademisk.
- Laclau, Ernesto, & Mouffe, Chantal. (2001). *Hegemony and socialist strategy : towards a radical democratic politics* (2nd ed. ed.). London: Verso.
- McMillan, David W., & Chavis, David M. (1986). Sense of community: A definition and theory. *Journal of Community Psychology, 14*(1), 6-23. doi: 10.1002/1520-6629(198601)14:1<6::AID-JCOP2290140103>3.0.CO;2-I
- Nafstad, Hilde Eileen. (2004). *Det omsorgsfulle mennesket: et psykologisk alternativ*. Oslo: Gyldendal.
- Nafstad, Hilde Eileen, & Blakar, Rolv Mikkel. (2012). From an individualized to a societal social psychology: Ideology and ideological changes as reflected in language usage.
- Nelson, Geoffrey, & Prilleltensky, Isaac. (2010). *Community psychology: in pursuit of liberation and well-being*. Basingstokw: Palgrave Macmillan.
- Nelson, Leonard, Kraft, J., Brown, Thomas Kite, & Blanshard, Brand. (1965). *Socratic method and critical philosophy : selected essays* (Vol. T 1383). New York.
- Passer, Michael W., & Smith, Ronald E. (2008). *Psychology : the science of mind and behavior* (4th ed. ed.). Boston: McGraw-Hill.
- Polanyi, Michael, & Prosch, Harry. (1975). *Meaning*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ponterotto, J. G. (2010). Qualitative research in multicultural psychology: philosophical underpinnings, popular approaches, and ethical considerations. *Cultur Divers Ethnic Minor Psychol, 16*(4), 581-9. doi: 10.1037/a0012051

- Reid, Katie, Flowers, Paul, & Larkin, Michael. (2005). Exploring lived experience. *Psychologist*, 18(1), 20-23.
- Repstad, Pål. (2007). *Mellom nærhet og distanse : kvalitative metoder i samfunnsfag* (4. rev. utg. ed.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Rogoff, Barbara. (2003). *The cultural nature of human development*. Oxford [UK] ;a New York: Oxford University Press.
- Rommetveit, Ragnar. (1972). *Språk, tanke og kommunikasjon: ei innføring i språkpsykologi og psykolingvistikk*. Oslo: Universitetsforl.
- Røysamb, Esben. (2013). *Bli lykkeligere*. Oslo: Kagge.
- Santrock, J.W. (2007). *Child Development*: McGraw-Hill.
- Sarason, Seymour B. (1974). *The psychological sense of community : prospects for a community psychology*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Seikkula, Jaakko, & Stenersen, Ellen Holm. (2012). *Åpne samtaler* (2. utg. ed.). Oslo: Universitetsforl.
- Skjervheim, Hans. (2002). *Mennesket*. Oslo: Universitetsforl.
- Svare, Helge. (2008). *Den gode samtalen : kunsten å skape dialog*. Oslo: Pax.
- Teigen, Karl Halvor. (1981). *Psykologiens historie*. Bergen: Sigma.
- Vygotskij, Lev Semenovič, Cole, Michael, John-Steiner, Vera, Scribner, Sylvia, & Souberman, Ellen. (1978). *Mind in society : the development of higher psychological processes*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Winther Jørgensen, Marianne, & Phillips, Louise. (1999). *Diskursanalyse som teori og metode*. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Wittgenstein, Ludwig, Ogden, C. K., & Russell, Bertrand. (2010). *Tractatus Logico-Philosophicus*.
- Wittgenstein, Ludwig, & Tin, Mikkel B. (2010). *Filosofiske undersøkelser*. Oslo: Pax.
- Wittgenstein, Ludwig, Wright, G. H. von, & Anscombe, G. E. M. (1961). *Notebooks 1914-1916*. Oxford: Blackwell.

Wold, Astri Heen. (2004). Utvikling av ordforråd med fokus på norsk som andrespråk (pp. s. 97-124).

Oslo: Cappelen akademisk forl.

Vedlæg 1

Interviewguide - semi-strukturert interview om Muhabbet

1. Alder, grad av utdanning og hvor lenge du har vært i Norge?
2. Kjenner du til begrepet muhabbet?
3. Hva betyr muhabbet hvis du skal beskrive det på norsk?
 - a. Kan du beskrive en typisk muhabbet for meg i så mye detalje som mulig, hvor er du, sammen med hvem, hva gjør dere?
 - b. Føler du det går an å gi en presis beskrivelse?
 - c. Hvilke type ord fra dit morsmål mangler eventuelt?
 - d. Er dette et ord du bruker mye?
4. Hvilke følelser vil du si ligger i ordet?
 - a. Hvilke av disse er viktigst for deg?
 - b. Tenker du på noen spesifikke personer når du hører ordet?
5. Kan du beskrive en konkret opplevelse som er et eksempel på muhabbet eller som kan beskrives med muhabbet?
6. Har du en opplevelse av at muhabbet er mindre viktig for deg i Norge enn det ville hatt i Tyrkia?
 - a. Hvorfor/Hvorfor ikke?
7. Hvordan ville det oppleves at bli invitert med på en samtale/terapi som het muhabbet?
 - a. Hva hadde du forventet?
8. Har du noe du gjerne vil tilføye som kan beskrive muhabbet?

Vedlegg 2

Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS
NORWEGIAN SOCIAL SCIENCE DATA SERVICES



Hankid Hørlagres gate 25
N-5007 Bergen
Norway
Tel: +47-55 58 21 17
Fax: +47-55 58 96 50
nsd@nsd.uib.no
www.nsd.uib.no
Org.nr. 995 321 884

Inger Skjelsbæk
Psykologisk institutt
Universitetet i Oslo
Postboks 1094 Blindern
0317 OSLO

Vår dato: 09.09.2013

Vår ref:35253 / 3 / MB

Deres dato:

Deres ref:

TILBAKEMELDING PÅ MELDING OM BEHANDLING AV PERSONOPPLYSNINGER

Vi viser til melding om behandling av personopplysninger, mottatt 28.08.2013. Meldingen gjelder prosjektet:

35253	<i>Finnes Muhabbet i Norge?</i>
Behandlingsansvarlig	<i>Universitetet i Oslo, ved institusjonens øverste leder</i>
Daglig ansvarlig	<i>Inger Skjelsbæk</i>
Student	<i>Nicklas Poulsen</i>

Personvernombudet har vurdert prosjektet, og finner at behandlingen av personopplysninger vil være regulert av § 7-27 i personopplysningsforskriften. Personvernombudet tilrår at prosjektet gjennomføres.

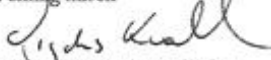
Personvernombudets tilråding forutsetter at prosjektet gjennomføres i tråd med opplysningene gitt i meldeskjemaet, korrespondanse med ombudet, ombudets kommentarer samt personopplysningsloven og helseregisterloven med forskrifter. Behandlingen av personopplysninger kan settes i gang.


Det gjøres oppmerksom på at det skal gis ny melding dersom behandlingen endres i forhold til de opplysninger som ligger til grunn for personvernombudets vurdering. Endringsmeldinger gis via et eget skjema, <http://www.nsd.uib.no/personvern/meldeplikt/skjema.html>. Det skal også gis melding etter tre år dersom prosjektet fortsatt pågår. Meldinger skal skje skriftlig til ombudet.

Personvernombudet har lagt ut opplysninger om prosjektet i en offentlig database, <http://pvo.nsd.no/prosjekt>.

Personvernombudet vil ved prosjektets avslutning, 06.05.2014, rette en henvendelse angående status for behandlingen av personopplysninger.

Vennlig hilsen


Vigdis Namtvedt Kvalheim


Marianne Bøe

Kontaktperson: Marianne Bøe tlf: 55 58 25 83
Vedlegg: Prosjektvurdering
Kopi: Nicklas Poulsen, Kjøllberggata 22, 0653 OSLO

Aufteilungskontore / District Offices:

OSLO: NSD, Universitetet i Oslo, Postboks 1055 Blindern, 0316 Oslo. Tel: +47-22 85 52 11. nsd@uio.no
TRONDHEIM: NSD, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet, 7491 Trondheim. Tel: +47-73 59 19 07. kjemsvarve@svt.ntnu.no
TRONHØI: NSD, SVF, Universitetet i Tromsø, 9037 Tromsø. Tel: +47-77 64 43 36. nsd@mail@iuh.no

Forespørsel om deltakelse i forskningsprosjektet

Hva betyr Muhabbet på norsk?

Bakgrunn og formål

Professorene Elsa Almås og Espen Esther Pirelli Benestad ved Universitet i Agder er i samarbeid med Kristian Melby langt på vei til å utvikle en samtalem metode som de vil kalde for muhabbet. Almås og Benestad har hatt en personlig opplevelse med begrepet og har ut fra dette utviklet en samtaleform. Dette prosjekt skal undersøke hvilken betydning begrepet har for morsmålsbrukere av tyrkisk. Språk er både personlig og felles og individer vil have forskjellige referanserammer til spesifikke ord. Denne studie er interessert i at finne ut om Muhabbet er et viktig begrep for tyrkere i Norge.

Informanter skal beskrive sin opplevelse av ordet på norsk eller engelsk.

Finnes det noen måte å oversette det på og til hva? Forklarer begrepet noe om hvordan tyrkere bygger relasjoner og fører samtaler på?

Du vil bli spurt om å beskrive dine referanser (minner, tanker) og de følelser du vektlegger ved ordet. Videre vil intervjuet spørre etter konkrete minner som vil kunne beskrives med Muhabbet og dermed også gi en dypere forståelse av ordet.

Hvor?

Dette prosjekt er en masterstudie ved Universitetet i Oslo, Psykologisk institutt. Vi vil kunne møtes hvor det passer deg i Oslo eller omegn.

Hvorfor deg?

Du mottar dette informasjonsskriv fordi du har/har hatt tilknytning tyrkiske organisasjoner eller personer som har videresendt forespørslen.

Hva innebærer deltakelse i studien?

Å delta i studien innebærer at du deltar aktivt på et intervju hvor du vil gjennomføre en samtale om din forståelse av og dit forhold til ordet muhabbet. Spørsmålene vil omhandle

personlige opplevelser, handlinger som er knyttet til begrepet og hvordan det muligvis kan oversettes til norsk. Intervjuet vil vare fra 1-1,5 time og vil bli tatt opp på bånd.

Hva skjer med informasjonen om deg?

Alle personopplysninger vil bli behandlet konfidensielt. Etter intervjuet vil alle personspesifikke opplysninger fjernes fra opptakelsen gjennom min transkribering (nedskrivning) av hva som er blitt sagt. Deltakere vil dermed ikke kunne kjennes igjen i publikasjonen (den ferdige oppgave).

Prosjektet skal etter planen avsluttes 6. mai 2014. Etter avsluttet prosjekt vil alle personopplysninger slettes og merkuleres. Opptaket vil også slettes.

Frivillig deltakelse

Det er frivillig å delta i studien, og du kan når som helst trekke ditt samtykke uten å oppgi noen grunn. Dersom du trekker deg, vil alle opplysninger om deg bli anonymisert.

Dersom du ønsker å delta eller har spørsmål til studien, ta kontakt med Nicklas Søsted Poulsen, epost nicklapo@psykologi.uio.no eller 48185045.

Studien er meldt til Personvernombudet for forskning, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS.

Samtykke til deltakelse i studien

Jeg har mottatt informasjon om studien, og er villig til å delta

(Signert av prosjektdeltaker, dato)

I et af studiens interview tilføjes samtalen et bidrag fra min egen tilværelse. Vi snakker her om religiøse udtryk som ikke længere har nogen religiøs betydning, men bliver brugt som meningsforstærkere. Informanten nævner *Allah* som et begreb han bruger i mange forskellige situationer. Jeg fortæller om min kæreste.

”Mig: My girlfriend says ”herregud” a lot, she is from South of Norway, from the bibel-belt, but she is not Christian [...], but she says “herregud” all the time. I am danish, so (for me) it is a bit different. Ok, we are not supposed to talk that much about me.

”But you see this is muhabbet, you see. It comes out of nothing, thats muhabbet.”

Mustafa

Dette bliver et interessant moment fordi dette i udgangspunktet kan tolkes som en rolleforstyrrelse i fordelingen mellem informant og interviewer i mere rigide kvalitative forskningstraditioner. Det kan anses som uheldig hvis intervieweren stiller for mange ledende spørgsmål, eller tilføjer interviewet sine egen perspektiver. I denne studien mener jeg at, de negative konsekvenser min deltagelse i meningsbrydningen måtte have for forskningens værdi, bliver sekundært i forhold til at konteksten føles oprigtig for deltagerne.

Ved at være i muhabbetens modus kan det gavne refleksionen og associationerne omkring hvad fænomenet repræsenterer for deltageren. Det viser også tydeligt hvor vanskelig det er at beholde forskerbrillerne på hele tiden. Det føles naturlig ”to go native” som man siger i antropologien. Den vigtigste lærdom at tage med sig videre i forskningsprocessen må hellere være at jeg i analyseprocessen har med mig at min kommunikation har implikationer for hvad som kommer frem i interviewene. Hvilket jeg vil hævde er virkeligheden i enhver type forskning med eller uden forskerens indrømmelse og refleksion om det.