

Kønsforskkel og neutralitet

– danske tørklædedebatter
set gennem Luce Irigarays teori
om kønsforskkel og den anden

AF LINDA LUND PEDERSEN

Muslimske tørklæder er blevet heftigt debatteret i Folketinget gennem de seneste år. Men hvad fortæller disse debatter om konstruktioner af hvid, dansk majoritetskultur og dens forhold til den anden? Lader det sig gøre at møde den anden uden kravet om assimilation og ensbed?

I foråret 2008 førtes en hidsig debat i den danske offentlighed om, hvorvidt der bør indføres et forbud mod religiøse symboler i danske retssale – herunder og primært muslimsk hovedbeklædning som hijab og niqab. Debatten bundede i, at Domstolsstyrelsen havde offentliggjort et notat, hvoraf det fremgik, at det i Danmark ikke er ulovligt for en dommer at bære religiøse symboler i retssalen – hvilket betyder, at det f.eks. står åbent for dommere at bære hijab (Dommerstolsstyrelsens Notat 2008). Det fik Peter Skaarup fra Dansk Folkeparti til at rejse et §20-spørgsmål til daværende justitsminister Lene Espersen (K), hvor han spurgte til det acceptable i, “at det bliver tilladt for dommere at bære religiøs hovedbeklædning.”¹ Dette medførte på sin side en større debat om, hvorvidt dommere skal fremtræde neutralt – et spørgsmål som allerede Peter Skaarup rejste i §20-spørgsmålet: “Spørgeren [Skaarup] finder derfor, at Domstolsstyrelsens beslutning er et angreb mod danske

dommeres neutralitet” (§20 spørgsmål 2008: nr. S1173). Spørgsmålet fra Peter Skaarup førte til, at justitsministeren iværksatte “en undersøgelse af eventuelle regler for dommeres beklædning mv. i en række øvrige lande” (§20 spørgsmål 2008: besvarelse af spørgsmål nr. S 1173). Debatten syntes at udmunde i, at der skal udformes en lov, som forbyder dommere at bære religiøse og politiske symboler – dog er lovforslaget (efteråret 2008) endnu ikke fremsat til behandling i Folketinget. Forbuddet kommer formodentlig ikke til at inkludere lægdommere, selvom en række politikere fra flere partier i Folketinget – herunder socialminister Karen Jespersen (V) – går ind for, at et forbud også skal gælde for lægdommere og nævninge (Andreassen, Pedersen & Siim 2008).

Dansk Folkeparti havde allerede i 2004 fremsat et lovforslag,² der havde til hensigt at forbyde religiøs hovedbeklædning i offentlige institutioner – såsom skoler, den offentlige forvaltning m.m. (Andreassen 2007: 156 ff). Dette lovforslag blev afvist under førstebehandling i Folketinget – kun Dansk Folkeparti var for forslaget. I begge tilfælde er ‘neutralitet’ blevet anvendt som et væsentligt argument for et forbud.

Jeg vil i denne artikel forfølge brugen af neutralitetsbegrebet i Folketingets debatter fra 2004 og 2008 (Andreassen 2007: 156ff). Der vil altså ikke være tale om en analyse af tørklæder eller muslimske kvinder som sådan, men af Folketingsdebatterne som diskuterer et forbud af muslimske tørklæder. Disse debatter føres ofte af hvide og ikke-muslimske, folkevalgte politikere. Spørgsmålet bliver således ikke, hvad debatterne siger om muslimske, tørklædeklædte kvinder, men hvad de fortæller om konstruktioner af hvid, etnisk dansk majoritetskultur.

Hvordan forholder ‘vi’, som etniske, hvide danskere, os til *den anden* – i dette tilfælde muslimske, tørklædeklædte kvinder – og hvad siger denne forståelse af/for den anden om ‘os’ (Andreassen 2005, 2007:10).

Jeg har valgt at gribe dette spørgsmål an ved at tage udgangspunkt i den belgisk/franske filosof Luce Irigarays teori om kønsforskelse (*différence sexuelle*) og kulturel forskellighed.

Irigaray er en hovedfigur inden for feministisk teori. I Danmark er hendes senere værker dog relativt ukendte, da de forskere (Lykke 2008, Rösing 2005), som beskæftiger sig med hendes teoretiske arbejde, oftest kredser om værkerne fra 1970’erne og 1980’erne.

At Irigarays senere arbejder i overvejende grad er blevet negligeret har ført til, at udlægninger af hendes tænkning omkring kulturel forskellighed enten har udmøntet sig i en kritik af, at hun negligerer spørgsmål relateret til race, etnicitet og kultur, eller bestræbelser på at forsvare hende mod en sådan kritik (se Cheah, Pheng & Grosz 1998, Weiss 1999 og Deutscher 2002, 2007). Der er således kun gjort få forsøg på at bruge Irigaray aktivt til at forstå/forklare disse spørgsmål.

De centrale kategorier for Irigaray er henholdsvis kønsforskellen og den anden. For hende bliver kønsforskellen urmodellen for enhver forskel. Det er i accepten af kønsforskellen, at vi lærer at acceptere den irreducible forskel – dette, at vi aldrig er i stand til helt at sætte os i den andens position. Dette er vel at mærke ikke en mangel for Irigaray. Tværtimod: Accepten af den irreducible kønsforskelse bliver i Irigarays teori et etisk imperativ. Det er først ved at acceptere den irreducible kønsforskelse – det vil sige acceptere vores egen begrænsning (Rösing 2005: 34) – at vi kan indgå i et forhold til den anden, der ikke er ‘kannibalistisk’, ikke drejer sig om at få magt over den anden (Pedersen in prep).

I denne artikel vil jeg forsøge at vise, hvordan Irigarays tænkning kan bidrage til en større forståelse af de danske tørklæde-debatter med udgangspunkt i kønsforskellens etik. Oftest kan disse debatter læses som forsøg på at reducere *den anden* til det samme, en proces som privilegerer assimila-

tion og integration³ frem for sameksistens. Hvid, kultur-kristen danskhed majoriseres og gøres til normen, som 'de andre' må indrette sig efter, samtidig med at dette er en umulighed ('de' bliver aldrig hvide og danske nok).

Det empiriske udgangspunkt for artiklen er EU-projektet VEIL (Values, Equality & Differences In Liberal Democracies), i hvilket tørklædedebatter i otte europæiske lande er blevet analyseret.⁴

HVORFOR IRIGARAY?

Men hvorfor overhovedet benytte Irigarays filosofi til fortolkning af tørklædedebatterne? Hvorfor ikke benytte sig af postkoloniale og/eller interseksionalitetsteorier, der kan synes mere velegnede og oplagte i forhold til at diskutere spørgsmål om race, etnicitet og kulturel forskellighed? Her er det vigtigt at forstå, at jeg udelukkende er interesseret i selve debatterne. Jeg spørger altså ikke ind til de forhold/spørgsmål, som debatterne foregiver at diskutere.

Ved udelukkende at undersøge debatterne flyttes fokus fra minoritet til majoritet. Eller formuleret anderledes: Fokus bliver flyttet til at udspørge 'selvet' om sit forhold til den anden. Det er dermed 'selvets' position, der bliver problematiseret. Og det er her, jeg mener, at Irigarays teori kommer til sin ret, for så vidt som den ikke kritiserer den vestlige kultur udefra, men indefra. Med den bliver det muligt at spørge til konstruktionen af et vestligt 'selv'.

Irigaray skriver sig her op imod forestillingen om en 'objektiv' forskerposition. I et positivistisk videnskabeligt perspektiv ligger der et ideal om at hæve sig over kroppens fakticitet. Irigaray (1984) skriver, at dette er en illusion, og hun peger på forskerens meddelagtighed i den viden, der produceres. Irigaray ligger her på linje med Donna Haraway (1991), for hvem refleksion omkring egen positionering udgør et vigtigt videnskabeligt kriterium for feministisk forskning.⁵ Forskerens position gøres her-

med synlig, og vidensproduktion forstås som situeret og partikulær.⁶

I følge Irigaray er det umuligt at kritisere majoritetsdiskursen udefra. En sådan kritik kan kun komme i stand gennem at vise denne diskurs' indre ufuldstændighed og manglende evne til at fornemme *den anden*. Det er kun, når 'selvet' anerkender sin endelighed, at den anden træder frem for 'selvet' og derved bryder majoritetens definition af subjektet.

KØNSFORSKEL SOM FUNDAMENT FOR ANDRE FORSKELLE

For Irigaray er kønsforskellen den i ontologisk henseende primære forskel. Hun skriver således i *J'aime à toi*:

Hele menneskeheden er sammensat af kvinder og mænd og intet andet. Raceproblemet er rent faktisk et sekundært problem – undtagen ud fra et geografisk synspunkt? – hvilket betyder, at vi ikke kan se skoven for bare træer, og det samme gælder for andre kulturelle forskelligheder – religiøse, økonomiske og politiske. (Irigaray 1992: 47, min oversættelse).

Ovenstående passage har ført til en kritik af Irigaray for at privilegere kønsforskelse og negligere andre forskelssættende kategorier, f.eks. race og etnicitet. Judith Butler skriver eksempelvis, at kønsforskelse hos Irigaray må læses som en 'hvid kønsforskelse', da hun kategorisk udelukker spørgsmålet om racial forskellighed som en grundlæggende problemstilling i vestlige samfund (se f.eks. Butler 1990: 18ff).

Irigaray svarer til dels på denne kritik i værket *Entre Orient et Occident* (1999), hvor hun tager fat på spørgsmålet omkring etnisk og kulturel andethed. Hun skriver således:

To begivenheder i vor tid tvinger os til at gentænke vores forhold til den anden som anden: 1. blandingen af racer og etniske folke-

grupper som fra nu af er en del af vores dagligdags landskab, 2. anerkendelsen af køn⁷ ud fra en kulturel synsvinkel. (Irigaray 1999: 165-66, min oversættelse).

Dette rykker dog stadig ikke ved, at kønsforskellen anskues som fundamental af Irigaray.⁸

Når majoriteten ikke er i stand til at have et adækvat forhold til minoriteten skyldes dette, ifølge Irigaray, at der endnu ikke eksisterer en forståelse af kønsforskellen, som er nået til et stadie, hvor både det feminine og det maskuline accepteres som positive entiteter. Vestlige samfund er stadig fanget i en model, der kun accepterer ettallet ('den hvide, vesteuropæiske mand'). Overfor dette sætter Irigaray totallet (i.e. det maskuline og det feminine).

Dette er igen et af de kontroversielle punkter i Irigarays teori, der er blevet kritiseret af queer-teoretikere (se f.eks. Butler 1990, Cheah, Pheng & Grosz 1998) for at være heterosexistisk.⁹ Hvad, bliver der spurgt, med transkønnede personer – hvorfor skal vi stoppe ved to køn? Denne kritik er sammenvævet med kritikken af at gøre kønsforskellen til den centrale forskel (og undertrykkelsesstruktur) frem for at se den som én blandt flere.

Når Irigaray i talrækken en-to-mange vælger 'to' i stedet for 'mange' hænger det sammen med, at hun ser en fare i 'mange' for at ende ved ettallet. I en ren amorf nominalisme, hvor alt er forskelligt fra alt, ender vi med i sidste instans ikke at have nogen forskel. Forskellen mister sin ontologiske (og etiske) status.¹⁰

Et centralt aspekt ved Irigarays filosofi er det, man kan kalde opgøret med lighedsfeminismen/lighedsidealet mellem kønne. For Irigaray er det centralt, at der netop ikke kan formuleres ens rettigheder, fordi de ikke tager højde for kønsforskellen – og fordi manden derved forbliver målestokken for alle værdier. Jeg vil i eksemplet med dommeres ret til at bære religiøse symboler vise, hvordan en kønnet asymmetri bliver

tydeligere, når man appellerer til neutralitet som objektiv garant, hvilket igen leder til, at den privilegerede gruppes normer bliver forstået som neutralitet.

Som Irigaray formulerer det:

At ligestille den sorte med den hvide, kvinden med manden, er endnu en gang at underlægge dem, under dække af en paternalistisk generøsitet, under modeller, som er grundlagt af den vestlige mand, som modsætter sig at sameksistere med den anderledes [le différent]. Han accepterer endog at blive en smule sort eller en smule kvinde hellere end at gennemføre en revolution af tanken som i dag er uundgåelig. (Irigaray 1999: 166, min oversættelse).

Ifølge Irigaray er vestlige majoritetsdiskurser ude af stand til at acceptere den anden som anden: Den anden bliver altid set som 'endnu-ikke-mig', 'endnu-ikke-mit'. Derved fortrænger man besværligheden og opgaven i at tænke den anden som forskellig fra mig.

Frem for denne beherskelsesstruktur gælder det i en irigaraysk forståelse om at erkende sin egen begrænsning. Denne erkendelse kommer først og fremmest fra erkendelsen af kønsforskellen – herunder erkendelsen af, at vi kommer af to. Erkendelsen af ens egen begrænsning er det første led i en 'kønsforskellens etik', der tager udgangspunkt i kønsforskellens irreducibilitet (Lykke 2008: 153-4).

Det er dog vigtigt at forstå, at for Irigaray er denne begrænsning, denne endelighedserfaring, ikke noget negativt. Grænsen er ikke en mur, vi støder hovedet mod. Den er tværtimod dynamisk og frugtbar. Dermed vender Irigaray om på en traditionel forståelse – i hvert fald siden oplysningstiden – hvor det, vi ikke kan forstå/forklare (assimilere), anses som problematisk, en mangel.

Når vi møder noget, der er forskelligt fra os selv, slås vi med undren.¹¹ Denne undren udspringer af andetheden, forskellen

til os selv. Desværre og paradoksalt nok leder denne undren til forsøg på at gribe, forstå, forklare, besidde og kontrollere den anden. Men i det øjeblik vi fuldt ud har tilegnet os det andet, er det andet ikke længere det andet – vi har reduceret det til det samme, til os selv.

Det er denne ‘destruktive dialektik’, som Irigaray forsøger at finde en udvej fra, og hun argumenterer for, at dette må ske igennem kønsforskellen. Hun hævder, at kønsforskellen er den første af alle forskelle, en ontologi, og derfor aldrig kan reduceres til det samme. Den kan fortrænges eller undertrykkes, men aldrig reduceres bort.

Accepten af den irreducibile kønsforskel udgør *den etiske fordring* – en udfordring af ‘selvet’ og en fordring om at leve sammen med den anden. Kun på denne måde er det muligt at bevare en undren overfor den anden. Som sådan er kønsforskellen ikke blot en biologisk og statisk forskel, den er også dynamisk og frugtbar.

Evnen til at bevare denne undren overfor den anden er det, Irigaray kalder kærlighed:

Lidenskab [i.e. undren] som indvarsler kærligheden, kunsten. [...] Mulig kun i tro-skaben mod jeg’ets, den andens, verdens evindelige aktualitet. (Irigaray 1984: 84, min oversættelse).

Kærlighed er “undren som varer” (Irigaray 1984: 82). Det er en radikal åbenhed mod verden og den anden, hvorimod behovet for at forklare verden og den anden er en lukning og destruktion.

Det er gennem kærligheden som vores fælles horisont, at vi er i stand til at møde den anden som den anden. Forståelsen af kønsforskellen som grænsen for, og grundlæggelsen af, subjektet gør kærligheden mellem to mulig.¹²

Spørgsmålet er så, om – og hvordan – denne kærlighedens etik kan udstrækkes til også at dække mødet med den kulturelle og raciale anden. Hvordan kan vi nå hinsides

idealiserings af en monokultur, der er ude af stand til at møde den anden, f.eks. i form af ‘muslimske kvinder’?

INTEGRATION ELLER (DEMOKRATISK) SAMEKSISTENS?

Spørgsmålet om kulturel og etnisk forskellighed er et af de store politiske spørgsmål i vor tid (Irigaray 1984, Siim 2007). Med Irigarays forståelse af den positive anden viser tørklædedebatterne majoritetens manglende evne til at møde den anden som anden. Debatterne har primært drejet sig om forbud eller (modvillig) accept, restriktioner eller tilladelse. På begge fløje i Folketinget har der været et forsøg på at definere danskheden og *det ikke-danske*.¹³ Dog er der enkelte partier, som har nægtet at indlade sig på debatten om ‘danskhed’ – bl.a. *Det Radikale Venstre* og *Enhedslisten* (for en uddybning af dette se Andreassen 2007, Andreassen & Pedersen 2008).

Gennemgående har der været tale om, at minoriteten skal indordnes under majoriteten – eller accepteres og tolereres på majoritetens præmisser. Majoriteten sætter præmisserne for, hvor meget anden den anden må være.

Som allerede nævnt har *neutralitet* udgjort et af de centrale omdrejningspunkter i debatterne – hvilket også er tilfældet med spørgsmålet om dommers ret til at bære religiøse symboler – inklusiv muslimsk (hoved)beklædning. Her er det værd at bemærke skiftet fra Dansk Folkepartis lovforslag fra 2004 til debatterne i 2008 om dommers ret til at bære hijab og andre religiøse symboler.

I DFs forslag fra 2004 var kristne og jødiske symboler undtaget fra et forbud:

Med kulturbestemt tørklæde menes enhver form for tørklæde eller hovedbeklædning, der falder uden for den kristne-jødiske kultur, der historisk har rod her i landet. Det vil sige, at hovedbeklædningsgenstande, der bæres af f.eks. jøder og katolikker, ikke skal være om-

fattet af forbuddet. Forbuddet skal heller ikke gælde for mindre smykker, såfremt disse ikke virker stødende på andre. (Citeret fra Lovforslag 2004).

Det varslede forbud mod religiøse symboler for dommere vil, som regeringspartierne har foreslået det, derimod omhandle *alle* religiøse symboler (det skal bemærkes, at der endnu ikke eksisterer et konkret udført lovforslag fra 2008, hvorfor forslagens specifikke indhold således stadig er uvist).

Neutralitet var dog også et væsentligt argument i forslaget fra 2004:

Alle i det danske samfund har krav på at kunne få en *neutral* betjening hos det offentlige. Der har altid hersket fornuftige uskrevne regler for påklædning for offentligt ansatte, f.eks. at ingen bærer synlige politiske symboler som partiemblemer, rygmærker med agitation for bestemte politiske eller holdningsmæssige opfattelser m.v. På samme måde er det et rimeligt ønske, at borgerne kan forvente, at de ikke bliver mødt med stærke religiøse signaler, der for mange kan virke *stødende*, når de betjenes af en person, der optræder på det offentliges vegne. (Citeret fra lovsag 2004, min kursivering)

I 2004 blev neutralitet direkte forbundet med den jødisk-kristne tradition, mens neutralitet i 2008 forbindes med sekularisme. Det kan umiddelbart synes som om, der er tale om en sekularisme i stil med den franske, verdslige model, da begge lovforslag henviser til det franske forbud mod religiøse symboler (Siim 2008:5 og Executive Summary, France: <http://www.veil-project.eu/>). Det skal dog siges, at Kirke- og Integrationsminister Birthe Rønn Hornbech i en kronik i Politiken (den 14. maj 2008) argumenterer imod et varslet forbud ved at påpege, at der i Danmark ikke eksisterer en tradition for at forbyde religiøse og politiske symboler i det offentlige rum (Hornbech 2008).

Det ikke-neutrale blev i lovforslaget fra

2004 kædet sammen med muslimske symboler (både religiøse og politiske) og med det *stødende*. Dette kan forstås som en negativ pendant til Irigarays begreb om *admiration*. Admiration er en stadig undren over den andens andethed og en respekt for, at den anden ikke er mig. Når Dansk Folkeparti forstår den anden som det *stødende*, kan det beskrives som det, der i stedet for at være kilde til undren og (positiv) interesse, bliver set som truende. Forskellen er her ikke længere det frugtbare og livgivende, men det potentielt livstruende.

Dansk Folkeparti synes i den forstand kun villig til at mødes med den anden, når den anden er blevet den samme. Der bliver ikke plads til den anden som *anden* – i dette tilfælde den person, som bærer muslimsk hovedbeklædning.

Hvad Dansk Folkeparti i 2004 de facto gør sig til fortalere for, er retten til ikke at blive stødt. Det oplagte spørgsmål bliver her, hvem der kan påberåbe sig denne ret? Det ligger allerede latent i formuleringen af forslaget, at der er tale om den jødisk-kristne majoritet (jf. lovforslag 2004)

Det interessante ved Dansk Folkepartis forslag fra 2004 er sammenkoblingen af neutralitet med en partikulær identitet – det jødisk/kristne (jævnfør citatet ovenfor). Hvor neutralitet traditionelt i filosofihistorien er blevet forstået som det imparielle og universelle (se Rawls 1999 [1971]), kobles det her til en specifik tradition – altså det partikulære. En sådan sammenkobling finder man ikke blot hos Dansk Folkeparti. Også Lotte Bundsgaard, som på daværende tidspunkt var ordfører for Socialdemokratiet, udtalte følgende om lovforslaget: “Demokrati, ytringsfrihed, menneskerettigheder, ligestilling og religionsfrihed er ukrænkelige danske og socialdemokratiske værdier” (Andreassen 2007: 159).

Neutralitet er at være lig majoriteten (og dermed magten). For majoriteten eksisterer der implicit en altid allerede sikret neutralitet, hvorimod minoriteten er ekskluderet fra en sådan – eller kun kan opnå neutralitet

ved at lade sig assimilere – dvs. blive som majoriteten (Andreassen 2007: 158-9).

I modsætning til dette har debatterne i 2008 om et forbud mod religiøse (og politiske) symboler for dommere været rettet mod alle religiøse symboler. Dermed anslås en anden form for neutralitetstænkning, hvor det bliver mere uklart, hvori neutraliteten består. Vil et varslet lovforslag med udgangspunkt i Folketingets debat fra 2008 sidestille forskellige religioner i Danmark, som vi kender det fra den kontinentale debat (Tyskland, Holland og Frankrig) og dermed bryde med det privilegium, som den protestantiske lutheranske kristendom har nydt hidtil (Siim 2007: 10)?

Tilsyneladende er denne form for neutralitetstænkning mere universalistisk, idet den ikke specifikt peger på det muslimske tørklæde som 'ikke-neutralt' og således bevæger sig på et mere abstrakt niveau – men det er værd at se på, hvornår behovet for en sådan neutralitet opstår.

Selvom Pia Kjærsgaard (DF) har hævdet,¹⁴ at der tidligere har eksisteret en praksis med, at dommere ikke bar religiøse symboler¹⁵ – og at et forbud således blot ville være en tilbagevendende til tidligere praksis – er en sådan praksis aldrig blevet formelt formuleret.¹⁶ Det er først på det tidspunkt, hvor dommerstanden står overfor en udvidelse, ved også at skulle omfatte religiøse (synlige) minoritetsgrupper, at der opstår et behov for at definere en sådan neutralitet – eller stille spørgsmålstejn ved den.

Spørgsmålet var taget op på baggrund af, at man i forbindelse med ansættelse af dommerfuldmægtige og teknisk og administrativt personale måtte forvente ansøgere, der bar hoved-beklædning af religiøse eller kulturelle grunde. (Notat fra Domstolsstyrelsen 2008: 2).

Dette ses yderligere af statsminister Anders Fogh Rasmussens (V) mundtlige svar til Margrethe Vestager (R) i et § 20-spørgsmål: *Om muslimske kvinders tørklæder.*

Jeg må sige til fru Margrethe Vestager, at da jeg holdt min grundlovstale den 5. juni 2007, havde jeg overhovedet ikke fantasi til at forestille mig, at vi kunne komme i en situation, hvor juridiske dommere kunne beklæde dommerembedet, sidde og træffe afgørelser i retssalen og bære synlige religiøse symboler eller politiske symboler for den sags skyld. Altså, det lå hinsides min fantasi, at vi kunne komme i den situation.¹⁷ (fra d. 21. maj. 2008: spørgsmål nr. S 1593).

Med andre ord: Da det kun var en specifik gruppe af jødisk/kristne, hvide mænd som tænkes at blive udnævnt til dommere, eksisterede der ikke et behov for at spørge til hvilke religiøse og kulturelle værdier og normer, som dommere og andet personale i danske retssale lever efter. Dette viser igen, at neutraliteten de facto er identisk med den jødisk/kristne hvide mand. En pointe som korresponderer med Rikke Andreassens analyse af Dansk Folkeparti forståelse af neutralitet og hvidhed i lovforslaget fra 2004:

På danske værdipræmisser betyder for Dansk Folkeparti, at offentlige institutioner og deres ansatte skal fremstå som "neutrale". Denne neutralitet er ikke en religiøs inkluderende neutralitet, men en neutralitet, der signalerer hvid, kristen danskhed (Andreassen 2007: 159).

De to former for neutralitet, der kommer til udtryk i de to lovforslag, er altså kun på overfladen forskellige. Begge sætter de (implicit eller eksplicit) lighedstejn mellem neutralitet og den hvide, kultur-kristne majoritet. Man kan på sin vis finde Dansk Folkepartis forslag fra 2004 mere ærligt – da det delvist sætter ord på, hvori neutraliteten består. Andreassens (2007) fortolkning af Dansk Folkepartis neutralitetsdefinition må, her i 2008, udvides til også at omfatte regeringspartierne og flere stemmer fra oppositionen (Andreassen, Pedersen & Siim 2008). Neutraliteten i 2008 forstås ander-

ledes end i 2004, idet forbuddet i 2008 omfatter et forbud mod alle religiøse beklædninger og politiske symboler. I forslaget fra 2004 fritages kristne-jødiske symboler, mens 'det muslimske tørklæde' anvendes til at eksemplificere og retfærdiggøre et forbud ud fra argumentet om, at det er undertrykkende, stødende og stærkt religiøst.

Denne neutralitetskonstruktion er, som allerede nævnt, udbredt i den vestlige verden. Heroverfor sætter Irigaray bevidstheden om kønsforskellen som subjektets begrænsning og endelighedserfaring (Rösing 2005: 34). Det er for Irigaray uetisk at glemme denne forskel – og dermed foregive universalitet og neutralitet. Når Dansk Folkeparti i forslaget fra 2004 opfatter den anden som 'stødende', har vi bevæget os fra en universalismetænkning, der i egalitetens navn udvisker forskelle, til en tænkning, der nok erkender forskellen, men ser den i et negativt skær, som det truende.

Spørgsmålet er, hvordan det bliver muligt at nå til en sådan forståelse af den anden på politisk og socialt plan? Er det muligt for det nuværende administrative, juridiske og politiske system at inkorporere den anden på en meningsfuld måde? Hertil er Irigarays svar nej. Tørklædedebatter m.m. viser netop, hvordan systemet kommer til kort overfor den anden. Derfor er der også behov for nye systemer:

Forunderligt nok: Det, der trænger sig på i vores epoke, både ovenfra og nedenfra, finder sig stadigvæk i modsætning til de administrative, juridiske, politiske vaner, som nægter at sætte spørgsmålstegn ved sig selv. Det er sandt, at dette fordrer en revolution af måden at tænke på, hvis nødvendighed få er sig bevidst. Som få er i stand til? Undtagen børnene? Eller dem, som begærer (Irigaray 1999: 177-78).

En sådan revolution kommer ikke let.¹⁸ Irigaray ser imidlertid en mulighed i begrebet om 'mixité' (1999: 169). Hun ser det interracial par som et muligt svar på de

spørgsmål, som den kulturelle forskellighed stiller – for så vidt som dette par gør op med traditionel, vestlig (patriarkalsk) tænkning:

Howdan skal vi altså behandle problemet med blandingen som invaderer en occidental tradition grundlagt på en logik omkring selvets, det samme, det lignende og lighedens identitet (Irigaray 1999: 178).

I stedet for at se kulturforskellen som et problem, er det ifølge Irigaray nødvendigt både at erkende og anerkende, at forskel er udgangspunktet for begær, for kærlighed. På denne måde får det interracial par en 'opdragende' effekt på det omkringværende samfund.

Imidlertid anser Irigaray samfundets institutioner som ude af stand til at tackle denne kulturforskel, fordi de er grundlagt på et system, der ikke erkender og anerkender forskel.¹⁹ Man forsøger fra politisk, juridisk og administrativt hold at tackle de spørgsmål, som kulturel forskellighed rejser, ud fra allerede gældende regler og normer.

Men de åbenlyse modsætninger i vor nutidige verden kræver en forandring af principperne som styrer den (Irigaray 1999: 178).

I stedet for en sådan bagudskuende holdning opfordrer Irigaray til åbenhed overfor de udfordringer, som disse spørgsmål rejser, og en omstrukturering af samfundets institutioner.

AFSLUTNING

Jeg har i denne artikel vist, hvordan Folkeetingets debatter om religiøs (hoved)beklædning kan læses gennem Irigarays begrebsliggørelse af kønsforskellen som grundlag for en ikke-assimilatorisk etik. I de analyserede debatter sidestilles den truende anden oftest med det ikke-hvide og ikke-kristne. Statsministeren har end ikke

fantasi og vilje til at forestille sig, at en muslimsk kvinde med hijab på fuldt kvalificeret vis kan beklæde stillingen som dommer i en dansk retssal. Gennem min analyse af begrebet neutralitet viser det sig, at dette begreb er indlejret i en dansk, hvid, kulturkristen tradition. Gennem synliggørelse af 'traditionen' fremgår det, at hvidhed bliver et kvalificerende parameter, når neutralitet skal sikres. Ifølge Irigaray indbefatter kravet til den anden om ikke at bære sin religion uden på kroppen, og om at den anden skal fremstå 'neutral', en udslettelse af den andens radikale andethed. Handleforskriften bliver for Irigaray at stille forskelligheden som en etisk fordring. Der er behov for en ny horisont at forstå vores verden igennem og ikke mindst kategorierne køn, race/etnicitet og kultur.

NOTER

1. § 20-spørgsmål: "Om dommere og lægdommere som bærer hovedbeklædning". Spørgsmål nr. S 1173. Stillet 7/4-2008. I øvrigt havde Dansk Folkeparti på denne tid en plakat-kampagne, der viste en niqab-tildækket kvinde med en 'dommerhammer' i hånden.

2. Det nævnte lovforslag hedder: B 201 Forslag til Folketingsbeslutning om forbud mod at bære kulturbestemt hovedbeklædning. Fremsat den 29. april 2004 af Louise Frevert (DF), Kristian Thulesen Dahl (DF), Jette Jespersen (DF), Pia Kjærsgaard (DF), Poul Nødgaard (DF) og Peter Skaarup (DF) Forslaget kan findes på Folketingets hjemmeside: http://www.ft.dk/?/samling/20031/beslutningsforslag_oversigtsformat/B201.htm. Når der refereres til dette dokument i denne artikel, er det som "Lovforslag 2004".

3. Irigaray forstår assimilation og integration som den samme proces mod ensretning (Irigaray 1999: 177-181).

4. Nærværende artikel udspringer af mit engagement i EU-projektet VEIL, som er et EC projekt under 6. Rammeprogram (2006-2009) med deltagelse fra otte europæiske lande: Østrig, Frankrig,

Tyskland, Holland, England, Danmark, Grækenland og Tyrkiet. Det koordineres af Birgit Sauer og Sieglinde Rosenberger i Wien. Det danske team består af lektor Rikke Andreassen, forskningsassistent Linda Lund Pedersen og professor Birte Siim (koordinator). Der er udarbejdet en dansk landerapport (Andreassen med Siim 2007), som er opdateret i 2008 (Andreassen, Pedersen og Siim 2008). Alle resultater fra projektet offentliggøres på projektets hjemmeside: <http://www.veil-project.eu/>

5. Donna Haraway anvender begrebet 'the god trick' (1991) til at kritisere positivistisk videnskabelighed.

6. Søren Gosvig Olesen, lektor i filosofi på Københavns Universitet, skriver i sin artikel *Et første lille skridt mod et farvel til den religiøse stat* i Information d. 31. Maj 2008 "Over for loven skal vi alle være lige, og det skal selvfølgelig også afspejle sig ved en konfessionelt neutral beklædning." Han gør sig til talsmand for et forbud mod religiøse og politiske symboler – dog ikke på samme grundlag som Dansk Folkeparti, men ud fra en ide om, at forslaget stiller alle lige. Når Olesen argumenterer for 'neutralitet', argumenterer han i realiteten for en specifik og kulturbestemt beklædningsnorm. At 'blive stillet lige' forudsætter tilpasning til denne norm.

7. Irigaray benytter her det franske ord 'genre' (egentlig: slægt, type, genre, grammatisk køn) for at skelne det fra 'sexe'.

8. Det er dog væsentlig at spørge til, hvad kønsforskellen betyder, når den bliver oversat/rejser til andre kulturer, især fordi kønsforskellen både er forankret i kulturen og naturen. Jeg vil ikke forfølge dette spørgsmål nærmere i denne sammenhæng.

9. Se f.eks. Butler (1993: 181f): "To claim that sexual difference is more fundamental than racial difference is effectively to assume that sexual difference is white sexual difference and that whiteness is not a form of racial difference." Og igen i et interview med P. Cheah og E. Grosz, hvor Butler fremsætter samme kritik sammen med Drucilla Cornell. Dog nedtoner de påstanden om Irigarays essentialistiske kategorisering (Cheah & Grosz 1998: 19-42).

10. For en uddybning af dette se Rösing 2005: 63-9.

11. I sin analyse af begrebet 'undren' benytter Irigaray sig af Descartes begreb om 'admiration' (Descartes 1964/1644: 108-9, Irigaray 1984: 20, 75ff.).

12. Se også Nira Yuval-Davis (1997) som sætter den synlige forskel (racialt og etnisk) som primær i forhold til andre forskelle

13. Se også Folketingsdebatten fra 2004, hvor der udkæmpes en kamp om at definere 'danskheden' især mellem Dansk Folkeparti og Socialdemokratiet.

14. I et svar på leder i Berlingske Tidende den 6. Juni, 2008.

15. Se Kjærsgaard (2008): "Når hr. og fru Jensen træder ind i en retssal, så tænker de ikke over, at nogle dommere er juridiske personer og andre er lægdommere. De ser dommerkollegiet som et hele og risikerer dermed at blive i tvivl om dommernes upartiskhed [...] Et forbud for dommere og lægdommere mod at bære hovedtørklæde er en *tilbagevendende* til det, der, før tørklæderne blev sat på dagsordenen, var helt almindelig praksis – nemlig at alle dommere fremstod neutralt."

16. Se Domstolsstyrelsens notat om *adfærd og personlig fremtræden ved Danmarks Domstole* fra den 22. april 2008. Der står blandt andet: "Der er ikke fastsat en egentlig beklædningspolitik for Danmark Domstole [...] at ansatte ved Danmarks Domstole kan bære tørklæde, turban eller lignende hovedbeklædning af religiøse eller kulturelle grunde, så længe ansigtet ikke er tildækket" og videre "Det er styrelsens opfattelse, at forslaget er i overensstemmelse med den hidtil gældende retstilstand".

17. Spørgsmål og svar kan findes på <http://ft.dk/doc.aspx?search.asp?q=> (fra d. 21 maj 2008).

18. Revolution betyder i denne sammenhæng fuld anerkendelse af to former for subjektivitet, det maskuline og det feminine, og begrebet anvendes dermed ikke i en marxistisk tradition.

19. Se også Hanne Petersen (in prep.), der spørger til, hvordan en sådan forandring af de juridiske institutioner er mulig.

LITTERATUR

- Andreassen, Rikke & Siim, Birte (2007): *Country Report – Denmark*. Upubliceret, www.veil-project.eu.
- Andreassen, Rikke (2007): *Der er et yndigt land – Medier, minoriteter og danskhed*. Tiderne Skifter, København.
- Andreassen, Rikke (2005): *The mass Media's Construction of Gender, Race, Sexuality and Nationality, An Analysis of the Danish News Media's Communication about Visible Minorities*. PhD Dissertation, Department of History, University of Toronto, Toronto.
- Andreassen, Rikke; Pedersen, Linda Lund &

Siim, Birte (2008): *Cross National Comparison Denmark*. Upubliceret. www.veil-project.eu

· Andreassen, Rikke & Pedersen, Linda Lund (2008): *Denmark: Executive Summary on Qualitative Frame Analysis*. VEIL-report. Upubliceret, www.veil-project.eu

· Butler, Judith (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York.

· Butler, Judith (1993): *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge, New York.

· Cheah, Pheng & Grosz, Elizabeth (1998): The Future of Sexual Difference. An interview with Judith Butler and Drucilla Cornell, in *Diacritics* vol. 28, nr. 1.

· Descartes, René (1964 [1649]): *Les Passions de l'Âme*. Bibliothèque des textes philosophique, Paris.

· Deutscher, Penélope (2007): Between East and West and the Politics of 'Cultural Ingénuité': Irigaray on Cultural Difference, in Maria C. Cimitile & Elaine Miller (eds.): *Returning to Irigaray – Feminist Philosophy. Politics, and the Question of Unity*. P. State University of New York Press, Albany, s. 137-150.

· Deutscher, Penélope (2002): *A Politics of Impossible Difference – the later work of Luce Irigaray*. Cornell University Press, Ithaca and London.

· Domstolsstyrelsen. *Notat om adfærd og personlig fremtræden ved Danmarks Domstole*. Den 22. april 2008, Lokaliseret på <http://www.domstol.dk> d. 22/11/08.

· Haraway, Donna (1991): *Simians, Cyborgs and Women: The Revention of Nature*. Routledge Press, New York.

· Hornbech, Birte Rønn: "Dommertørklædet og de to regimenter." *Kronik i Politiken* 14/5/2008.

· Irigaray, Luce (1984): *Ethique de la différence sexuelle*. Editions de Minuit, Paris.

· Irigaray, Luce (1992): *J'aime à toi – esquisse d'une félicité dans l'histoire*. Bernard Grasset, Paris.

· Irigaray, Luce (1999): *Entre Orient et Occident. De la singularité à la communauté*. Bernard Grasset, Paris.

· Kjærsgaard, Pia (2008): *Tørklædet er ikke neutralt*. Lokaliseret på <http://www.danskfolkeparti.dk> d. 24/11/08.

· Lykke, Nina (2008): *Kønsforskning – En guide til feministisk teori, metodologi og skrift*. Forlaget Samfundslitteratur, Frederiksberg.

· Pedersen, Linda Lund (in prep.): My dependency and other selves, in Silvia Caporale, & Melita Richter (eds.): *Journey Through Women's Spaces: Theory, Memoirs, Experiences. Travelling Concept*. Athena project.

· Petersen, Hanne (in prep.): Women, Secular and

Religions Laws and Tradition, i Jørgen S. Nielsen & Lisbet Christoffersen (eds.): *Tradition and renewal: Shari'ah as discourse and the encounter with Europe*. I.B. Tauris, London.

- Rawls, John (1999 [1971]): *A Theory of Justice*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. (The revised edition).
- Rösing, Lilian Munk (2005): *Kønnets katekismus*, Roskilde Universitetsforlag, Frederiksberg.
- Siim, Birte (2007): Multikulturalisme, medborgerskab og køn – nye ligestillingsdilemmaer, i *Tidsskriftet Politik*, vol. 10. nr. 2, s. 78-89.
- Siim, Birte (2008): *De muslimske tørklæder som udfordring til den danske politiske kultur*. Aarhus Universitetsforlag, Aarhus.
- Weiss, Gail (1999). *Body Images – Embodiment as Intercorporeality*. Routledge, New York and London.
- Yuval-Davis, Nia (1997): *Gender and Nation*. Sage, London and New York.

SUMMARY

This article adopts a philosophical approach to Danish media and parliamentary debates on Muslim headscarves. Through the use of Luce Irigaray's theories on sexual difference it suggests a new perspective. It argues that the debates have generally failed to recognize the other (i.e. the Muslim veiled woman) as the other. Ultimately this is due to dominant (white, Christian) culture being unable to accept and understand difference – in particular sexual difference as its foundation. In the meeting with the other, the other is reduced to the same.

Linda Lund Pedersen er cand.mag. i filosofi og kvindestudier